مركز دراسات الوحدة العربية

المركز العربي
لبحوث التنمية والمستقبل

من حملة مشاعل التقدم العربي

عصمت سيف الدولة

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية
التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية
والمركز العربي لبحوث التنمية والمستقبل

أحمد ثابت
أحمد عبد الحليم عطية
جلال أمين
حبيب عيسى
حسن حنفي
حسين معلوم
سيف الدين عبد الفتاح
صفوت حاتم
عوني فرسخ
مجدي حماد
محمد عبد الشفيع عيسى
محمد عصمت سيف الدولة

محمد عبد الشفيع عيسى (محرر)

من حملة مشاعل التقدم العربي

عصمت سيف الدولة

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية
التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية
والمركز العربي لبحوث التنمية والمستقبل

مركز دراسات الوحدة العربية

المركز العربي
لبحوث التنمية والمستقبل

من حملة مشاعل التقدم العربي

عصمت سيف الدولة

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية
التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية
والمركز العربي لبحوث التنمية والمستقبل

أحمد ثابت
أحمد عبد الحليم عطية
جلال أمين
حبيب عيسى
حسن حنفي
حسين معلوم
سيف الدين عبد الفتاح
صفوت حاتم
عوني فرسخ
مجدي حماد
محمد عبد الشفيع عيسى
محمد عصمت سيف الدولة
محمد عبد الشفيع عيسى (محرر)

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

من حملة مشاعل التقدم العربي: عصمت سيف الدولة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية والمركز العربي لبحوث التنمية والمستقبل/أحمد ثابت... [وآخ.]؛ محمد عبد الشفيع عيسى (محرّر).

٤١٩ ص.

يشتمل على فهرس.

١. سيف الدولة، عصمت. ٢. القومية العربية. أ. ثابت، أحمد. ب. عيسى، محمد عبد الشفيع (محرّر).

320.54

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣

الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى

بيروت، أيار/مايو ٢٠٠١

المحتويات

مقدمة .... محمد عبد الشفيع عيسى ٧
كلمات الافتتاح : (١) .... جميل مطر ٩
(٢) .... مجدي حماد ١١
(٣) .... محمد عبد الشفيع عيسى ١٥
المشاركون ١٩
الفصل الأول : العلاقة بين العروبة والإسلام
تحليل نص «عن العروبة والإسلام» .... سيف الدين عبد الفتاح ٢٣
تعقيب .... أحمد صدقي الدجاني ٦٣
المناقشات ٦٨
الفصل الثاني : الأمة والقومية والدولة الإقليمية
عند عصمت سيف الدولة .... حسين معلوم ٧٣
تعقيب .... محمد عبد الشفيع عيسى ١٢٣
المناقشات ١٣٤
الفصل الثالث : الرؤية القومية لقضية فلسطين
عند عصمت سيف الدولة .... أحمد ثابت ١٤٥
تعقيب .... عوني فرسخ ١٦٦
المناقشات ١٧٣
الفصل الرابع : الديمقراطية في أدبيات عصمت سيف الدولة ...... عوني فرسخ ١٧٥
تعقيب .... أحمد نبيل الهلالي ٢٢٢
المناقشات ٢٢٧
الفصل الخامس : عن عصمت سيف الدولة
وعبد الناصر والناصرية .... صفوت حاتم ٢٣٥
تعقيب .... أمين اسكندر ٢٥١
المناقشات ٢٥٧

الفصل السادس : نظرية الثورة العربية وجدل الإنسان
عند عصمت سيف الدولة ٢٦١
١ ـ نظرية الثورة العربية: إعادة قراءة .... حسن حنفي ٢٦٣
تعقيب .... مخلص الصيادي ٢٨٣
٢ ـ جدل الإنسان عند عصمت
سيف الدولة: قراءة فلسفية .... أحمد عبد الحليم عطية ٢٩١
تعقيب .... فؤاد السعيد ٣٠٦
المناقشات ٣٢٥
الفصل السابع : استراتيجيا الحركة القومية (حلقة نقاش) ٣٣٥
ـ المداخلات الافتتاحية:
١ ـ استراتيجيا الحركة القومية العربية .... حبيب عيسى ٣٣٧
٢ ـ استراتيجيا الحركة القومية .... مجدي حماد ٣٤٥
٣ ـ نحو استراتيجيا مقترحة للحركة القومية
العربية في ظروف متغيرة
(مساهمة أولية في الحوار) ..... محمد عبد الشفيع عيسى ٣٥٧
مداخلة تعقيبية: في نقد الموقف القومي
الراهن والأسس النظرية لتحالفاته .... حلمي شعراوي ٣٦٥
المناقشات ٣٦٩
الفصل الثامن : عصمت سيف الدولة: أضواء على
شخصيته وثقافته (مائدة مستديرة) ٣٧٩
١ ـ عصمت سيف الدولة.. وقريته الرائعة .... جلال أمين ٣٨١
٢ ـ عصمت سيف الدولة..
نظرة من قريب .... محمد عصمت سيف الدولة ٣٨٧
٣ ـ عصمت سيف الدولة.. وتأسيس
نهضة قومية جديدة .... مجدي حماد ٣٩١
٤ ـ أضواء من شذرات متفرقات ٣٩٧
كلمة الختام .... محمد عبد الشفيع عيسى ٤٠١
مؤهلات ومؤلفات وتواريخ مهمة
للأستاذ الدكتور عصمت سيف الدولة ٤٠٥
برنامج الندوة ٤٠٧
فهرس ٤١١

مقدمة

محمد عبد الشفيع عيسى(*)

في الفترة من ٢٨ إلى ٣٠ آذار/مارس عام ٢٠٠٠ عقدت في القاهرة الندوة الفكرية عن المفكر العربي الكبير المرحوم الدكتور عصمت سيف الدولة.

ووافق موعد انعقاد الندوة الذكرى الرابعة لرحيله.. ولم يكن مقصوداً بها «تكريم» شخصه الذي يستحق بالفعل مثل هذا التكريم، وإنما هدف الندوة الأساسي كان تدارس الحصيلة الفكرية لعصمت سيف الدولة عبر مسيرته الطويلة بنقاطها المفصلة المتتابعة، وإلقاء الضوء على «مساهماته» بصورة محددة في إثراء الفكر القومي العربي، ثم اتخاذ هذا كله نقطة انطلاق نحو فهم أفضل لواقعنا العربي، ومعرفة أوفى وأدق بمسالك العمل من أجل المستقبل.

لقد كرس المشاركون في الندوة جل اهتمامهم لعمل عصمت سيف الدولة، المفكر والممارس، ولكن أعينهم كانت مصوبة نحو المستقبل بالذات. وكانت «الأسئلة» الكبرى المطروحة على (جدول أعمال) القوى العربية الحية، حالاً ومآلاً، في مختلف المجالات، تفرض نفسها على التداول في القضايا محل البحث حول المفكر الكبير.

وقد تحددت هذه القضايا في ثمانية محاور هي: العلاقة بين العروبة والإسلام، والتنظير للقومية والوحدة والدولة الإقليمية، والقضية الفلسطينية، والديمقراطية وقضايا الحريات، والموقف من الناصرية والناصريين، و«جدل الإنسان» كأساس فلسفي لنظرية الثورة العربية، واستراتيجيا الحركة القومية العربية في ضوء مساهمات عصمت سيف الدولة، وأخيراً: أضواء جديدة على شخصيته وثقافته.

وقد مثل المشاركون في أعمال الندوة جماعة من الباحثين المتخصصين

(*) أستاذ في معهد التخطيط القومي ـ القاهرة.

بالموضوعات محل الدراسة من مشارب فكرية وعلمية متعددة ومن أجيال مختلفة، وممثلي التيار القومي والناصري في مصر وعدد من البلدان العربية الأخرى، وعدداً من رفاق المفكر الكبير وتلامذته وعارفي فضله، بالإضافة إلى رموز بارزة للتيارات الفكرية والسياسية الرئيسية على المستوى العربي.

وكان التئام هذا الجمع الممتاز، وانكبابه على أعمال الندوة طوال فترة انعقادها ـ ما بين إلقاء البحوث، والتعقيب عليها، والمداخلات القيمة، والمشاركة في المناقشات ـ فرصة سانحة لإدارة حوار فكري خصب تميزت به هذه الندوة بالذات، ونرجو أن تكون نتائجه قد ظهرت في هذا الكتاب.

ولا ريب في أن هذه الندوة، بما أنجزته، قد أبرزت «مناطق» للبحث لم تأخذ حظها من الاهتمام الواجب، كما أشارت إلى مهام أخرى مطلوبة. ومن بين القضايا التي تستأهل اهتماماً إضافياً قضية على المستوى النظري، وقضية ثانية على المستوى العملي. فأما الأولى فهي المغزى الفلسفي لجدل الإنسان، وموقعه من الفكر العالمي والفكر العربي، ومدى جدارته بالمساهمة في تأسيس «فلسفة عربية» إذا صح التعبير. وأما الثانية فهي «الطليعة العربية» كمحور لما يسمى «نظرية الأسلوب»، ومن أجل الإجابة عن سؤال: ما العمل؟ فهل لم تزل قضية تأسيس، أو الإعداد لتأسيس، التنظيم القومي العربي الواحد، بطبيعته «النخبوية» أو الطليعية، هي الأولى بالاعتبار؟ وإلى أي حد؟ وإن لم يكن الأمر كذلك فما هو البديل؟

ويتصل بذلك ضرورة البحث الأوفى حول المداخل الاستراتيجية للحركة القومية العربية، وللحركة السياسية العربية الشاملة بصورة عامة، إن وجدت..!

وأما المهام المطلوبة، على الصعيد الفكري، فإن في مقدمتها إعادة تقديم ثمرات الفكر القومي العربي، وأعمال المفكرين القوميين الذين لم يتم نشر أعمالهم الكاملة بعد، أو تقادم العهد بها، من خلال «ثبت» شارح للقارئ العربي، ينشر النصوص، ويقدمها في سياقها، ويعرض قوائم (ببليوغرافية) لما لم ينشر..

.. وما يزال هناك الكثير مما يجب عمله في هذا الشأن، وفي غيره..

ولكن المأمول أن يقدم هذا الكتاب نافذة للإطلال بطريقة أفضل على ثنائية (الماضي ـ المستقبل)، وأن يعين الجيل العربي الجديد على تلمس الطريق إلى الغد العربي المنشود.

كلمة الافتتاح الأولى

جميل مطر(*)

السادة المشاركون، أرحب بكم في ندوتكم حول المفكر الراحل عصمت سيف الدولة، وهي الندوة التي بدأت كفكرة منذ سنوات عندما قررنا في المركز العربي لبحوث التنمية والمستقبل الاهتمام بأعمال شخصيات غادرتنا، أو هي توشك أن تغادرنا، بعد أن أثرت الحياة الثقافية والسياسية في مصر وخارج مصر، وبعد أن أثّرت بقوة في جيلها وأجيال أخرى. وقد بدأنا بالأستاذ أحمد بهاء الدين، وكان ما يزال حياً، ولكنه غائب. ووضعنا قائمة بشخصيات أخرى، وبينها المفكر السياسي الراحل عصمت سيف الدولة.

وكالعادة، ومنذ البداية، لم يتأخر مركز دراسات الوحدة العربية عن تأييد الفكرة، وكعادته أيضاً لم يتوقف عن مطالبتنا بتنفيذ اقتراحاتنا، والتأكيد المستمر على ضرورة الاهتمام بالمستوى، مستوى الكتابة ومستوى المناقشة، ومستوى المنتج النهائي الذي سيصدر حاملاً أسماء المراكز والمشاركين الذين ساهموا في صنعه.

وعلى هذا، صدر المجلد الأول في سلسلة «حملة مشاعل التقدم العربي» وكان عن الراحل أحمد بهاء الدين. وهكذا، وعلى المستوى نفسه أتمنى، أن يصدر العمل الثاني عن الراحل عصمت سيف الدولة.

ويسعدني بهذه المناسبة أن أشير إلى المجهود الذي قام به د. محمد عبد الشفيع

(*) مدير المركز العربي لبحوث التنمية والمستقبل ـ القاهرة.

عيسى في التنسيق لعقد هذه الندوة، وأن أشيد بإصراره على رغم الصعوبات. والحق أن اليأس لم يتسرب إليه مطلقاً.

أكرر ترحيبي بكم، وأتمنى لكم التوفيق.

كلمة الافتتاح الثانية

مجدي حماد(*)

الأخـوات والإخـوة

يسرني أن أرحب بكم جميعاً، وأن أعبر باسم مجلس الأمناء واللجنة التنفيذية لمركز دراسات الوحدة العربية، ونيابة عن د. خير الدين حسيب المدير العام للمركز، والذي حالت ظروف طارئة دون حضوره هذه الندوة المهمة، عن اعتزاز عميق بتلبيتكم دعوة المركز، والمركز العربي لبحوث التنمية والمستقبل، لحضور هذه الندوة والمشاركة في أعمالها، على رغم معرفتنا بمشاغلكم والتزاماتكم الأخرى.

الأخـوات والإخـوة

تنعقد هذه الندوة المهمة في رحاب المفكر العربي الكبير الدكتور عصمت سيف الدولة، لتدارس بعض من أفكاره وتجاربه، وتأمل جوانب من جهاده واجتهاده، باعتباره واحداً من كبار المفكرين العرب في إطار الفكر الوطني والقومي.

فلا شك في أن د. عصمت سيف الدولة يُعد من المفكرين العروبيين اللامعين في الستينيات ـ وما بعد ـ إبداعاً وجرأةً، واجتهاداً ورصانةً، ما جعله يتنكّب الأصالة في التفكير، ويتحمل مشقة البحث عن نظرية علمية تتصدى لأصحاب المدرسة الجدلية، سواء المثالية أو المادية، وتتمرّد على مناخ الاسترخاء الفكري الذي تولى التنظير له دعاة نسخ تجارب الآخرين وإلزام الواقع العربي بها.

وقد غرف د. عصمت سيف الدولة من التربة العربية بجوانبها الوطنية والقومية، فروى دوحة الفكر العربي بعصارة من مطالعاته وتجاربه تغني اتجاهات

(*) معاون مدير عام مركز دراسات الوحدة العربية.

التحرر القومي العربي، وتمدها بأبعاد إنسانية رفيعة نابعة من القيم العربية ومنفتحة على التيارات الفكرية في العالم.

وقد أسهم في أربعة معالم بارزة في حركة الثورة العربية والثقافة القومية:

الأول: تأصيل نظرية الثورة العربية، وفي هذا الإطار قدم الدكتور عصمت سيف الدولة أضخم أعماله على وجه الإطلاق، متمثلاً في المجلدات السبعة التي تحمل العنوان نفسه.

والثاني: دراسة الظاهرة الصهيونية ومخاطرها على الوجود القومي العربي، فدعا إلى استنفار قومي عربي لمواجهتها، انطلاقاً من وعي دورها في ترسيخ التخلف والتبعية والتجزئة، والإيمان العميق بأن الردّ الاستراتيجي عليها يكون بالتحرير والتوحيد والتقدم معاً.

والثالث: دراسة الشخصية القومية العربية المستندة إلى العلاقة العضوية بين العروبة والإسلام، حيث لا يقوم سبب للتشابه أو التعارض أو التناقض بينهما، بينما تقوم أسباب لتفعيل هذه العلاقة، وتنقيتها مما يعلق بها.

والرابع: نظرية جدل الإنسان التي بحث فيها الدور القائد للإنسان في التطوّر، خلافاً لما نادت به المدرستان المثالية والمادية اللتان تجاوزتا طبيعة الإنسان وقوانينه النوعية وجردتاه من إرادته وريادته للكون.

لقد واجه د. عصمت سيف الدولة منهجي المثالية الجدلية والمادية الجدلية بثبات العالم، وتحليل المفكر، ويقين العارف، ففنّد أطروحات كل منهما، فلسفياً وعلمياً، مؤكداً أن أولوية الفكر التي نادى بها «هيغل» سقطت أمام الحقائق العلمية والمعطيات الكونية، أما أولوية المادة التي نادت بها الماركسية، فبدت متهافتة على يديه، بعد أن درس تركيب الذرّة مستعيناً بالنظريات العلمية التي تؤكد أن الذرّة وحدة متزنة ومستقرة، مع ما بها من تناقض داخلي وصراع، كما زعمت الماركسية في أدبياتها.

إن أهمية طروحات د. عصمت سيف الدولة وقيمتها الحقيقية إنما تتضاعف إذا وضعت في الحسبان اعتبارات الزمان والمكان. فنظرياته وآراؤه أبصرت النور وقت كانت الفلسفة الماركسية اللينينية تُغري عقول قطاع واسع من المثقفين، وترهب من يعارضهم بمقولات الحتمية التاريخية، وهي ظهرت في مصر حيث نشط الماركسيون لاحتواء حركة التحرر القومي العربي وتشويش مضامينها الفكرية.

وليس أدل على أصالة منهجه وتقدمه من تأثر أكثر من مفكر به، واتخاذه مرجعية علمية، تدرأ عن الأجيال العربية الصاعدة سموم التخريب والتغريب، وتشكل حجة على كل من سلك المادية الجدلية، أو أسرف في المثالية الجدلية، وأنكر دور إرادة

الإنسان في قيادة التطور وصنع المستقبل.

الأخـوات والإخـوة

هناك شكر واجب الأداء، وهو واجب مستحب.

الشكر أولاً للأستاذ جميل مطر، مدير المركز العربي لبحوث التنمية والمستقبل الذي تحمس لهذه الندوة منذ البداية، ثم بذل الكثير من الجهد، مع معاونيه، من أجل إدارة كل الترتيبات والإجراءات التنفيذية اللازمة لانعقادها على هذا النحو المتميز.

والشكر ثانياً للدكتور محمد عبد الشفيع الذي وضع المخطط الأولي لهذه الندوة، وكذلك للجنة التي درست هذا المخطط وأعدته في صورته النهائية، والتي ضمت د. خير الدين حسيب، وأ. جميل مطر، ود. أحمد يوسف أحمد، ود. مجدي حماد.

أكرر ترحيب مركز دراسات الوحدة العربية بكم جميعاً في هذه الندوة، وترحيبي الشخصي، شاكراً لكم مقدماً مساهماتكم الفكرية في إغناء موضوعها. إن تلبيتكم الدعوة للمساهمة في هذه الندوة دين في أعناق المركز وأمانة. وعهدنا لكم أن نظل أمناء على عطائكم الفكري، ننزله المنزلة التي يستحق في الكتاب المشترك الذي سيصدره المركز عن أعمال هذه الندوة.

والله يوفقنا جميعاً من أجل أمّة عزيزة غالية.. نثق أنها ستبقى أمّة عزيزة غالية.. ولن تهون الأمّة.. مهما جاوز الظالمون المدى.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

كلمة الافتتاح الثالثة

محمد عبد الشفيع عيسى

لقد شرفت حقاً بتولي مهمة التنسيق لهذه الندوة حول المفكر القومي الكبير المرحوم د. عصمت سيف الدولة، وإن له لمكانة عالية في مسار تطور الفكر القومي العربي المعاصر.

فقد مرت القومية العربية، كمذهب فكري وسياسي، بمراحل عديدة: مرحلة النشأة، كفكرة، فرضت وجودها رويداً في المشرق العربي خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين، ثم مرحلة التبلور كمشروع إيديولوجي قومي في غضون الحرب العالمية الثانية وفي أعقابها، ومرحلة النضوج التدريجي كإيديولوجيا سياسية كاملة في الخمسينيات والستينيات.

وبينما تتمثل أهم رموز الفكرة في أعلام الصحافة القومية في بيروت ودمشق أوائل القرن، والمؤتمر العربي الأول (١٩١٣) والجمعيات العربية الثورية السرية، والثورة العربية الكبرى (١٩١٦) فإن أهم رموز المشروع العقائدي للقومية العربية، من الزاوية الفكرية، هو ساطع الحصري، ومن الناحية الحركية، حزب البعث وحركة القوميين العرب. أما مرحلة نضوج الإيديولوجيا فقد مثلتها قيادة عبد الناصر بالمعنى العام، بما حملته وحركته من دوافع وما أدت إليه من نتائج مباشرة وغير مباشرة حتى عام ١٩٦٧ وربما حتى عام ١٩٧٠.

وقد برز المفكر القومي الراحل عصمت سيف الدولة، بما يشبه المفاجأة، إبان قمة المد الناصري عام ١٩٦٥ بإصداره **أسس الاشتراكية العربية**. وكان هذا السفر النفيس في حقيقته مشروعاً مستقلاً ضمن الإطار العريض لثورة ٢٣ تموز/يوليو العربية (أو الناصرية). كان مشروعاً يحمل وجهين: **أولهما** وجه «الانعكاس» لما مثلته قيادة عبد الناصر من أفكار أساسية عبر الزمن (تحرر ـ وحدة ـ اشتراكية). **والوجه الثاني**: رد الفعل الإيجابي إزاء النفوذ الطاغي لأفكار عبد الناصر (البسيطة والقوية) التي

حركت الجماهير مشرقاً ومغرباً، وإن افتقدت من يؤصل لها فلسفياً بالذات، بالعمق المطلوب.

وقد تقدم عصمت سيف الدولة بمشروع فكري ـ فلسفي كامل يمكن أن يجتهد البعض فيطلق عليه ـ تجاوزاً ـ (ناصرية بديلة). وربما كان يعكف على صقل هذا المشروع وتنميته، في اللحظة ذاتها التي كان يستعد فيها القائد عبد الناصر للرحيل، أو بعد الرحيل بقليل...

وهكذا أصدر **نظرية الثورة العربية** في مطلع عام ١٩٧٢ لتكون الامتداد والتعميق لـ «الأسس»، ولكن رحيل عبد الناصر كان نقطة فاصلة في خط السير السياسي لعصمت سيف الدولة.. إذ لم يعد يقدم «ناصرية بديلة»، وإنما شرع في محاولة تقديم «الناصرية» بالذات.. وإن شئت فقل: الناصرية كما يفهمها. فأخذ يكثف الجهد، وبخاصة منذ منتصف السبعينيات حتى منتصف الثمانينيات تقريباً، في هذا السبيل الذي انقطع له تقريباً:

حوار فكري متصل مع الشباب الناصري في مصر العربية: حوار يعبر عن ذات العلاقة التناقضية مع الناصرية نفسها، كما يفهمها، فيقترب من ذلك الشباب أو يبتعد.. في رابطة جدلية فريدة.

ولكن عام ١٩٨٦ شهد نقطة فاصلة أخرى في خط السير الفكري المتصل لعصمت سيف الدولة، بإصدار كتابه **عن العروبة والإسلام**.. فقد أراد أن يصل بين القومية والدين، وبين القوميين والإسلاميين، ليقدم مذهباً قومياً في الإسلام، ومذهباً إسلامياً في القومية.. كما قال.

ولكن هل كان الكتاب الأخير مُنبتَّ الصلة بـ «الأسس» و«النظرية»؟ أم كان وثيق الصلة؟ وإلى أي حد؟..

ليس هنا مقام الإجابة، ولكن المؤكد أن عصمت سيف الدولة حرك مياهاً راكدة كثيرة في الأنهار، فجرت ودفعت دوائر متتالية من التفكير والعمل. وانضم إلى أنصاره السابقين أنصار جدد.

.. ومضت قافلة سيف الدولة في حركتها الدائبة لا ترى تناقضاً بين عقد الخيط الطويل الممتد من عام ١٩٦٥ إلى عام ١٩٨٦..

وتكثفت دوائر الفكر والحركة، فعالة قوية، حتى لقي وجه ربه في ٣١ آذار/ مارس ١٩٩٦.

ومن أجل درس مساهمات سيف الدولة الفكرية والعملية تعقد هذه الندوة..

آملين أن تحقق ما ابتغاه الجميع منها: أن تكون ذكرى الرجل مناسبة لتدارس القضية الجليلة التي عاش من أجلها وقضى مدافعاً عنها، وأن نخرج من ذلك بحصيلة تسهم في إضاءة الطريق إلى المستقبل العربي، والله الموفق.

المشاركــون

أ. أبو الفتوح شحاتة	مدير شؤون البيئة سابقاً ـ مصر.
د. أحمد ثابت	أستاذ مساعد، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ـ جامعة القاهرة.
أ. أحمد الجمال	صحافي ـ مصر.
أ. أحمد حسن أحمد	عضو المكتب السياسي وأمين التنظيم في الحزب الناصري ـ مصر.
أ. أحمد السيد الصاوي	أستاذ في جامعة القاهرة ـ مصر.
د. أحمد صدقي الدجاني	كاتب ومفكر سياسي ـ فلسطين/مصر.
أ. أحمد عبد الحفيظ	محام ـ مصر.
د. أحمد عبد الحليم عطية	كاتب وناقد أدبي ـ مصر.
أ. أحمد فتحي حسين	محام ـ مصر.
أ. أحمد نبيل الهلالي	محام ـ مصر.
أ. أمل محمود فايد	أمينة اتحاد المرأة وعضو المكتب السياسي للحزب الناصري ـ مصر.
أ. أميرة اسماعيل إدريس	معهد التخطيط القومي ـ القاهرة.
أ. أمين اسكندر	باحث ـ مصر.
أ. أمين يسري	سفير سابق ـ مصر.
أ. جاسم علوان	ضابط متقاعد ـ سوريا
د. جلال أمين	أستاذ الاقتصاد في الجامعة الأمريكية ـ القاهرة.
أ. جلال محمد عبد المنعم	محام ـ مصر.
أ. جميل مطر	مدير المركز العربي لبحوث التنمية والمستقبل ـ القاهرة.
أ. حازم عبد الله بدر	مهندس كمبيوتر ـ مصر.
أ. حامد محمد ابراهيم	ضابط متقاعد ـ مصر.
أ. حبيب عيسى	محام ـ سوريا.
د. حسن حنفي	أستاذ في قسم الفلسفة، كلية الآداب ـ جامعة القاهرة.
أ. حسين معلوم	كاتب وباحث ـ مصر.
أ. حلمي شعراوي	مدير مركز البحوث العربية للدراسات العربية والافريقية والتوثيق ـ القاهرة.
أ. حمد حجاوي	مهندس ـ مصر.

أ. حمدين صباحي	صحافي ـ مصر.
أ. خالد عبد الله رمضان	باحث ـ الإمارات العربية المتحدة.
أ. رفعت سيد أحمد	مدير مركز يافا للدراسات ـ مصر.
أ. سعاد يوسف أحمد الجندي	باحثة ـ مصر.
أ. سماح عطية عبد الحليم	مدرسة ـ مصر.
د. سيد الجندي	طبيب ـ مصر.
أ. سيف الدين عبد الفتاح	أستاذ في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ـ جامعة القاهرة.
د. صفوت حاتم	باحث ـ مصر.
أ. ضياء الدين داوود	أمين عام الحزب العربي الديمقراطي الناصري ـ مصر.
أ. الطاهر محمد عوض الله	مستشار فني، وأستاذ في جامعة الملك عبد العزيز، المكتب الفني لإستشارات السلامة ـ السعودية.
أ. عادل حسين	أمين عام حزب العمل ـ مصر.
أ. عايدة عصمت سيف الدولة	أستاذ مساعد الطب النفسي ـ مصر.
أ. عبد الرحمن حسين الجوهري	محام ـ مصر.
أ. عبد الرشيد عبد الحافظ	مدرس مساعد ـ مصر.
أ. عبد الرقيب منصور	مهندس ـ مصر.
د. عبد العاطي محمد أحمد	مساعد رئيس تحرير الأهرام الدولي ـ مصر.
أ. عبد العظيم المغربي	الأمين العام المساعد لاتحاد المحامين العرب ـ مصر.
أ. عبد العظيم مناف	رئيس تحرير جريدة صوت العرب ومجلة الموقف العربي ـ مصر.
أ. عبد الغفار شكر	نائب رئيس مركز البحوث العربية للدراسات العربية والافريقية والتوثيق ـ القاهرة.
أ. عبد اللطيف محمود محمد	أستاذ في كلية التربية ـ مصر.
أ. عزة سليمان	محامية ـ مديرة تنفيذية ـ مركز قضايا المرأة المصرية ـ مصر.
أ. عصام الاسلامبولي	محام ـ مصر.
د. عصام العريان	الأمين العام المساعد/ نقابة أطباء مصر.
د. علي شوشان	طبيب نفسي ـ مصر.
أ. علي محمد أبو المجد	باحث اقتصادي في وزارة الخارجية ـ مصر.
أ. علي محمد الكوري	وزارة التربية ـ صنعاء.
أ. عوني فرسخ	باحث عربي ـ الإمارات العربية المتحدة.
أ. فادية حامد مغيث	باحثة تربوية ـ مصر.
أ. فاروق العشري	عضو المكتب السياسي، الحزب الناصري ـ مصر.
أ. فريد عبد الكريم	محام ـ مصر.
أ. فؤاد السعيد	باحث عربي.
أ. كمال شاتيلا	رئيس المؤتمر الشعبي اللبناني ـ لبنان.
مأمون محمد الجراح	مهندس ـ مصر.

د. مجدي حماد — معاون مدير عام مركز دراسات الوحدة العربية.
أ. مجدي محمد رياض — كاتب/ صحافي ـ مصر.
أ. محسن حامد شريف — باحث وصحافي ـ مصر.
د. محمد أشرف البيومي — أستاذ جامعي ـ متقاعد ـ مصر.
أ. محمد الخولي — كاتب ـ خبير إعلامي لدى الأمم المتحدة ـ مصر.
د. محمد السعيد إدريس — خبير في مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ومساعد رئيس تحرير الأهرام العربي ـ مصر.
د. محمد عبد الشفيع عيسى — أستاذ في معهد التخطيط القومي ـ القاهرة.
أ. محمد عصمت سيف الدولة — مهندس ـ مصر.
أ. محمد عودة — صحافي ـ مصر.
د. محمد عوض طه السيد — طبيب ـ مصر.
أ. محمد قنديل — محام ـ مصر
د. محمد المسعود الشابي — محام ـ تونس.
أ. محمد يوسف الجندي — مدير دار الثقافة الجديدة ـ مصر.
د. مخلص الصيادي — قسم الأخبار، تلفزيون الشارقة ـ الإمارات العربية المتحدة.
أ. منى أنور وحش — جامعة عين شمس ـ مصر.
أ. ناصرة الشربتلي — باحثة ـ مصر.
أ. هاني عياد — كاتب وباحث ـ مصر.
أ. هاني لبيب — باحث ـ مصر.
أ. ياسر عبد الجواد — محام ـ مصر.
أ. ياسر محمد العدل — أستاذ في كلية التجارة ـ مصر.
د. يحيى الجمل — وزير سابق/ محام ـ مصر.
أ. يوسف أنور وحش — وزير سابق/ محام ـ مصر.
د. يوسف الحسن — مدير مركز الدراسات الإنمائية والاستراتيجية في الشارقة.
أ. يوسف حسن محمد يس — أمين اللجنة القومية الشعبية السودانية في القاهرة.

الفصـــل الأول

العلاقة بين العروبة والإسلام
تحليل نص «عن العروبة والإسلام»

سيف الدين عبد الفتاح(*)

(*) أستاذ في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ـ جامعة القاهرة.

في إطار هذا البحث يحسن لنا أن نكشف مداخل متنوعة وذلك لفهم وتحليل ذلك الكتاب الذي هو رؤية لتصور العلاقة بين عنصريْ ثنائية مهمة، كواحدة من الثنائيات التي ظل الفكر العربي والإسلامي يتعامل معها باعتبارها علاقة أقرب إلى التناقض والتنافي أكثر مما تشير إلى الارتباط والتضايف وعلاقات التراحم بين المفهومين[1].

وفي هذا المقام علينا أن نجمع بين وحدات تحليل متعددة تشكل بدورها مقدمة ضرورية لفهم النص. ومن هنا يعتبر النص وحدة التحليل الأساسية والأولية من دون أن نهمل كيف تكون الفكرة المسيطرة على الكتاب، وحدة تحليل تحرك التوجه إلى ذاكرة هذه العلاقة وتوجهها وإشكالاتها المختلفة.

والمفكر أيضاً وحدة تحليل بما يمثله من تطور في أنساق الفكر، فلا يمكننا إهمال تلك المساهمات لعصمت سيف الدولة التي شهدت تطوراً وتطويراً في الأفكار ونسبتها ضمن نسقه الفكري، حتى يمكن اعتبار دراسة «العروبة والإسلام» ضمن

---

(١) انظر في ثنائيات الفكر العربي دراسة مهمة تشير إلى ثنائيات غير قضية الإسلام والعروبة: محمد راتب الحلاق، **نحن والآخر: دراسة في بعض الثنائيات المتداولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر** (دمشق: مطبعة اتحاد الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ٤٧ وما بعدها. وبالنسبة للتوجهات حول ثنائية الإسلام والعروبة ومداخلات الكتاب، انظر: مختار عزيز، **العروبة والإسلام: قراءة جديدة في مفاهيم معاصرة** (مالطا: منشورات رسالة الجهاد، ١٩٨٧)، قارن: محمد خالد عمر، **عروبة الإسلام وإسلام العروبة: دراسة جديدة تدرس الماضي من خلال الحاضر** (بيروت: الرواد، ١٩٩٨). وفي خصوصية العلاقة بين الإسلام والعروبة والعلاقات الحميمة في ما بينهما، انظر: صبحي غندور، «البعد الناقص في فكر الحركة الإسلامية: تساؤلات حول العلاقة الخاصة بين العروبة والإسلام،» في: **مستقبل العالم الإسلامي: الحركة الإسلامية في ظل التحولات الدولية وأزمة الخليج**، إشراف أحمد بن يوسف (هيرندن، فرجينيا: المؤسسة المتحدة للدراسات والبحوث، ١٩٩١)، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٩. قارن: *Fundamental Ideas of Arabism and of Islam as its Highest Moment of Consciousness* ([Amesterdam]: D. Jamhatan Amesterdam, 1962).

ظاهرة «التحول» الفكري، وهي ظاهرة بدت تشهد تجليات متعددة بعد النكسة العربية التي تمثلت في حرب حزيران/ يونيو ١٩٦٧.

النص في هذا البحث يشكل المجال الأساسي للتحليل[٢] وهو بعنوانه يحدد النطاق الفكري الذي يتمثل في قضية العلاقة بين العروبة والإسلام، ومن ثم فهو يستدعي رؤى أخرى في هذا المقام..

ـ استدعاء الذاكرة والتوجهات المختلفة حيال هذه العلاقة.

ـ استدعاء تستلزمه ظاهرة التحول الفكري: كما سيرد بيانه (عصمت سيف الدولة، طارق البشري، حامد ربيع).

أما المفكر فهو يمثل حالة التحول الفكري من خلال التطور الحادث في نمط التأليف ونسق الأفكار. دراسة المفكر في ذاته ومن داخل فكره عملية مهمة، لا يمكن إتمامها إلا باستدعاء بعض كتاباته الأخرى ما يعبر عن الاستمرارية والتغير في نسق أفكاره، والذي تعتبر كتاباته عن العروبة والإسلام علامة فاصلة، وبداية في صياغة مذهبه الإسلامي في القومية ومذهبه القومي في الإسلام على حد تعبيره[٣].

ومن هنا فإننا سنقدم هذا النص عن العروبة والإسلام باعتباره نصاً حضارياً بما يعنيه ذلك من معان، فليس معنى النص الحضاري هو التعامل التراثي الذي يشكل واحداً من أهم أنماط دراسة «النص الحضاري»، فلماذا الوصف الذي نعتبر على أساس منه أن كتاباً عن العروبة والإسلام «نص حضاري»؟[٤].

إن النص الحضاري تقع أهميته من خلال ما يعالجه من قضايا تؤثر في تأصيل وصياغة الرؤية حول جملة القضايا التي تسهم في البناء الحضاري، ووضوح الرؤية

---

(٢) إن دراسات تحليل النص والنص كوحدة تحليل هي من الكثرة بمكان، نشير إلى أهمها في: نهاد رزق الله، **دراسات منهجية في تحليل النصوص** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٤). قارن كذلك بـ: David Boucher, *Texts in Context: Revisionist Methods for Studying the History of Ideas*, Martinus Nijhoff Philosophy Library; v. 12 (Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1985).

(٣) انظر: عصمت سيف الدولة، **عن العروبة والإسلام**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)؛ ط ٢ (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٦)، ص ١٠ ـ ١١.

(٤) في تعريف النص الحضاري وتمايز طرق تحليله عن النصوص الأدبية الأخرى، انظر: كمال عمران، «في التعامل مع النص الحضاري،» ورقة قدمت إلى: **صناعة المعنى وتأويل النص: أعمال الندوة التي نظمها قسم اللغة العربية، ٢٤ ـ ٢٧ ابريل ١٩٩١**، سلسلة الندوات (تونس): جامعة تونس، كلية الآداب بمنوبة، ١٩٩٢)، ص ٤٠١ ـ ٤١٦.

القاعدة الأساسية لحزمة القضايا التي تسهم في تحديد الرؤية الكلية «للمفاهيم الحضارية» الأساسية الكبرى، والرؤية الواعية «لمفاهيم العلاقات» أمر مهم في تمثل العلاقة بين عناصر الثنائيات ومنها لا شك ثنائية «العروبة والإسلام». ولا شك في أن هذه الرؤية الإدراكية تمثل المقدمة للوعي بمشكلات العمارة الحضارية، والقدرة على تسكين هذه القضايا ضمن معمار العلاقات في ما بين عناصرها وأشكالها ومنهاجها.

والنص الحضاري هنا لا يكون حضارياً بقِدمه، ولكن يكون حضارياً بفكره ومنهجه وموضوعه، ومن هنا فإنه لا يهمل عناصر ذاكرة حضارية تعين في وضوح التصور ووعي العلاقة، سواء كان ذلك على مستوى «الخبرة المفاهيمية» أو «النماذج التاريخية»، وهو لا يهمل الغاية في دراسة هذه القضية وموضعها من عموم البنية الحضارية.

والنص الحضاري لا يكفي في تحليله التحليل اللغوي، بل هو أبعد من ذلك بكثير، لرؤية النص ضمن سياقاته الحضارية (الفكرية والعملية)، وتحريك النص ضمن واقعه الفكري والتاريخي (ذاكرة النص)، وتحريك النص إلى واقعنا (قراءة التفعيل)، ضمن إمكانات النص وما يقدمه من قيمة مضافة فاعلة، في تقويم الواقع وحالته الفكرية وأشكال الممارسة فيه(٥).

ومن هنا وباعتبار نص عصمت سيف الدولة عن **العروبة والإسلام** نصاً حضارياً فإن ذلك لا بد من أن يترك آثاره في وصف النص ومعرفة خرائطه الأساسية، فضلاً عما يتركه من آثار في مناهج (النظر والتعامل والتناول) للنص.

ضمن هذا المسار لا بد من أن يشرع البحث في تقديم ثلاث من القراءات المتكاملة للنص: القراءة العالمة، والقراءة الجامعة، والمقارنة، والقراءة الفاعلة المتفاعلة.

أولاً: القراءة العالمة في النص «عن العروبة والإسلام»

القراءة العالمة للنص تعني التعلم من النص حتى يصير القارئ عالماً به (سماته الأساسية ومفاصله الفكرية، وبنيته الكلية، وأهدافه القريبة والبعيدة)، كما تعني

---

(٥) في خطوات تحليل النص الحضاري، انظر: المصدر نفسه، ص ٤٠٦ وما بعدها.

أولاً: مقدمات الشرح: مرحلة الفهم [مرتبة الفهم المعجمي، مرتبة الفهم السياقي، مرتبة سجل الكلام]. [مرتبة المقاصد لصاحب النص، مرتبة قيمة النص الذاتية، مرتبة الحقيقة معنى الحقيقة في النص].

ثانياً: عملية الشرح [استخراج الحقول الدلالية والكلمات المفاتيح، التعددية والتحليل البنيوي، والمسكوت عنه، تجريد الشكل: استبصار لمكامن النص وطاقة الشارح القارئ على إنتاج استنتاجات من النص بعد تحليله].

الدخول مع النص في حالة معايشة تجعل كل الأطراف ضمن حالة اتصالية، ودورة اتصالية كاملة.

النص كرسالة اتصالية تفاعلية بين العناصر المختلفة والمتنوعة عملية يجب رصدها[٦]، وبخاصة لو كان النص يعالج قضية نظن أن النقاش حولها لم يحسم وإن بدت تسير مساراته في طريق الوعي وتأسيس بنية فكرية داعمة للعلاقات بين العروبة والإسلام، وتصحيح عناصر الخلل في إطار حوار «التعارف» المؤسس لعلاقة ناهضة ودافعة للعلاقة: فكراً وبنياناً وممارسة.

تشتمل هذه القراءة العالمة على جملة أو إن شئت الدقة حزمة أو مصفوفة أو منظومة من القراءات الفرعية التي تكون في مجموعها أقصى درجات الكفاءة والكفاية في التعرف على مضمون ومكنون النص وحركة أفكاره، والإمكانات التي يحملها النص من أفكار وسياقات وقضايا ومفاهيم وحجج وغير ذلك من أمور.

القراءة العالمة هي قراءة أو قراءات متكاملة يتعلم منها القارئ من النص، حتى يصير به عالماً، وتتكون من العناصر التالية:

- الخريطة الكلية لقراءة النص.

- البناء المفهومي: قراءة في عالم مفاهيم النص: نموذجاً ومنهجاً.

- النماذج المفاهيمية في خريطتين: مفهوم الأمة، ومفهوم العلمانية.

- العبارات المرجعية في نص «عن العروبة والإسلام».

- أنساق الحجج وتحليل النص.

- شبكة الإسنادات المرجعية وتحليل النص.

- المسكوت عنه وفيه في نص «عن العروبة والإسلام».

---

(٦) في النص كرسالة اتصالية، انظر: خليل الموسى، «الإبهام والغموض في الشعر العربي المعاصر،» **علامات**: السنة ٥، ج ٢٠ (حزيران/يونيو ١٩٩٦)، خاصة ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨. إذ أشار الكاتب إلى نموذج وصفه رومان جاكبسون لأركان هذه العملية.

١ ـ الخريطة الكلية الإجمالية للنص (عن العروبة والإسلام)[٧]

العلاقة بين العروبة والإسلام[٨]

الظالمون ← المنافقون

الإشكال

والأشكال

(إشكال العلاقة بين العروبة والإسلام)

(وأشكال العلاقة بين العروبة والإسلام)

التفسير والجواب

طائفة تناهض العروبة بالإسلام — مختلفان — طائفة تناهض الإسلام بالعروبة

متناقضان

يلتقيان على

جهلهما بالعروبة والإسلام

المذهب الإسلامي في القومية

والمذهب القومي في الإسلام

(رؤية عصمت سيف الدولة للثنائيات المتراحمة لا المتصارعة)

---

(٧) المرسل ← السياق / الرسالة / قناة الاتصال / الشفرة — المتلث

هذه خريطة إجمالية للأفكار الأساسية في نص عن الإسلام والعروبة لعصمت سيف الدولة، والخرائط التي تمثل تفصيل طبوغرافيا النص، وهي مهمة لفهم تفاصيل الأفكار وما يرتبط بعناصر القراءة العالمة.

(٨) انظر في هذه الخريطة الكلية: سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، ص ١٠ وما بعدها.

٢ ـ البناء المفهومي: قراءة في عالم مفاهيم النص: نموذجاً ومنهجاً

في إطار التعرف على الخريطة الكلية للنص، فإن البناء المفهومي يقع في مرتبة مهمة ضمن هذه القراءة العالمة بالنص والتعرف على خريطته الكلية[٩]. والمفاهيم هنا تمثل في نص عصمت سيف الدولة «عائلة» ذات علائق ووشائج، أو شجرة ذات جذر وساق وفروع وثمر، وهي بهذا الاعتبار تشكل منظومة النص المفاهيمية. فهناك مفاهيم التأسيس الموضحة للعلاقة، وهناك المفاهيم المرتبطة بها والخادمة لها، وهناك مفاهيم تشكل (مكونات العلاقة بعناصرها وباستدعاءاتها)، وهناك المفاهيم والكلمات المفتاحية، وكذا المفاهيم المقارنة، والمفاهيم التصنيفية. ومفهوم «العروبة والإسلام»، من المفاهيم العلاقية التي شكلت في وقت من الأوقات إحدى مواد العقلية السجالية والاقتتالية مما يمكن تسميته بمفاهيم النكد الثقافي والنكد الحضاري، لا في ذاتها ولكن في تصويرها المتنافي للعلاقة والمتناقضة في الجوهر كما رأت بعض التوجهات، بدلاً من رؤيتها متكاملة متكافلة متساندة، حتى وإن كانت متمايزة، فإن التمايز يحرك دراسة كلية لعلاقات الانفصال وكذا علاقات الاتصال، فضلاً عن علاقات التداخل والتشابك. إنها أمور تحرك البحث المنهجي في مفاهيم العلاقات الكثيرة التي تطفو في حياتنا الفكرية والثقافية ما يتطلب النظر بعين الاعتبار في دراسات مستقلة لمجمل الخريطة المفاهيمية وعناصرها وعلاقاتها ووظائفها وأدوارها[١٠].

---

(٩) في إطار دراسة المفاهيم وضرورات الاهتمام بها وتصنيفاتها ضمن البيئة المعرفية والنظرية، انظر: سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل، **حول عملية بناء المفاهيم السياسية: الحدود والشروط والخرائط: مادة النظرية السياسية: المحاضرات التي ألقيت على طلبة السنة الثالثة في قسم العلوم السياسية** (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٧). انظر كذلك الدراسة المهمة التي تناولت توجهات بناء المفاهيم المختلفة: أميمة عبود، «العدالة في الفكر الليبرالي الجديد: دراسة في تحليل الخطاب الليبرالي في مصر،» (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٩)، الفصل التمهيدي، ص ١ ـ ٦٠. قارن في ذلك اجتهادات عربية أخرى مهمة: محمد مفتاح، **المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،١٩٩٩)، انظر أيضاً: **انتقال النظريات والمفاهيم**، تنسيق محمد مفتاح وأحمد بو حسن، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. سلسلة ندوات، مناظرات، ١١١٣ ـ ٠٣٧٧؛ رقم ٧٦ ([الرباط]: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٩). وقارن بين هذه الاجتهادات ومحاولات داخل الإسهامات الغربية: Giovanni Sartori, ed., *Social Science Concepts: A Systematic Analysis* (London: Sage Publications, 1992); Paul Thagrad, *Concepts Revolutions* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992), and Felix E. Oppenheim, *Political Concepts: A Reconstruction* (Oxford: Basil Blackwell, 1986).

(١٠) أسمينا هذه المفاهيم في أحد بحوثنا المفاهيم الحضارية الكبرى، وهي بهذا الاعتبار أيضاً مفاهيم مظلة، أو مفاهيم أصيلة، تعد مفاهيم المجالات المعرفية الأخرى مشتقة منها، إذ أن هذه المفاهيم تكون رؤى للعالم وظواهره ومدركاته الكبرى. انظر في هذا المقام: سيف الدين عبد الفتاح، «مقدمات أساسية =

وقد وردت المفاهيم المقارنة في سياقات فئات مفاهيم التأسيس، والمفاهيم المفتاحية والمفاهيم المرتبطة والمساندة مثل: الدين والعلمانية، القومية والدين، التقدم والتخلف، الظالمون والمنافقون، الخلافة والدولة.

إن فهم الخريطة المفاهيمية للنص لا يكون كاملاً إلا بالتعرف على منهجية بناء المفاهيم كما يراها صاحب النص، وبخاصة حينما يكون المفكر من طراز سيف الدولة احتلت قضية المنهجية في فكره مكانة مهمة قد لا تعلوها مكانة. ففي إطار «جدل الإنسان» الذي اعتبره تطويراً للمنهج الجدلي كان اهتمامه بعالم المفاهيم الذي يجب أن يكون منهج تناوله متسماً بالكلية والعمق والدقة(١١). وهنا قد يمكننا الإحالة ضمن خرائط النص الكلية، لمفهومين مهمين أولهما: مفهوم الأمة(١٢)، وثانيهما مفهوم العلمانية(١٣). والمفهومان يحيط بهما فوضى في الإدراك والحمل وفوضى في الاستعمال.

أما عن مفهوم الأمة فقد وجد في اللغة العربية، وله استخدامات قرآنية متعددة، بينما نشأ مفهوم العلمانية في حضارة أخرى(١٤) (أي أنه منقول من نسق

= حول التحيز في التحليل السياسي: منظور معرفي وتطبيقي،» في: **إشكالية التحيز: رؤية معرفة ودعوة لاجتهاد**، تحرير عبد الوهاب المسيري، سلسلة المنهجية الإسلامية؛ ٩، ٢ ج، ط ٢، منقحة ومزيدة (هيرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦ ـ ١٩٩٧)، ج ٢، ص ٢٩٥ ـ ٣٠٠.

(١١) إن مفهوم جدل الإنسان لدى سيف الدولة، وهو مفهوم محوري في تفكيره، لا يقر المادية الجدلية. انظر: عصمت سيف الدولة، **نظرية الثورة العربية**، ٧ ج (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ج ٣: **المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟**، ص ٨٤ وما بعدها و١٥٣ ـ ١٥٨. وقارن مع: مخلص الصيادي ومجدي محمد رياض، **نقد جدل الإنسان: قراءة نقدية في فكر الدكتور عصمت سيف الدولة** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٥)، خاصة ص ١٠٥ وما بعدها و١٥٥ وما بعدها. انظر أيضاً: طارق عبد الحميد، «إطلالة على فكر عصمت سيف الدولة: جدل الإنسان جزء محوري من صلب المنهاجية الإسلامية،» ورقة قدمت إلى: **أعمال اللجنة القومية لتخليد فكر عصمت سيف الدولة** (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٩٦). أما عن طريقته في بناء المفاهيم فتتضح ضمن إشارات مهمة في الخرائط التمثيلية لبناء المفاهيم إحداها تختص بمفهوم الأمة والأخرى تختص بمفهوم العلمانية وسترد الإشارة إلى ذلك.

(١٢) في مفهوم الأمة لدى سيف الدولة، انظر: سيف الدولة، **عن العروبة والإسلام**، ص ٢٥ وما بعدها، وقارن في ذلك: ناصيف نصار، **تصورات الأمة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر** (الكويت: مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، ١٩٨٦)، وهو من الكتابات القيمة الراصدة لاتجاهات فكرة بعينها.

(١٣) في مفهوم العلمانية لدى سيف الدولة وارتباطه بالدواعي التي ارتبطت بموضوعه وقضية كتابه عن الإسلام والعروبة، وقدراته في الانتقال بين مداخل مختلفة للوقوف على المفهوم وإدراك عناصره، انظر: سيف الدولة، المصدر نفسه، ص ٢٤٠ وما بعدها.

(١٤) في إمكانية تحويل المفهوم إلى منهج نظر في بناء سيف الدولة لمفهومي الأمة والعلمانية إذ يتحدث عن الأمة، فالدين والمجتمع، فمفهوم أمة الإسلام تاريخياً، ثم ما يترتب على ذلك من العلاقة الجدلية بين الإسلام والعروبة، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥ وما بعدها، ٣٩ وما بعدها و٥٢ وما بعدها. أما بصدد مفهوم العلمانية، فانظر ص ١٨٦ وما بعدها، ٩١ وما بعدها، ١٩٦ وما بعدها، ٢٠٧ وما =

مفهوم العلاقة
العروبة والإسلام
مفاهيم التأسيس

القومية - الدين - الاختلاف والتعدد - التراث - الهوية - العلمانية - التقدم - التخلف - التغيير - التنمية

المفاهيم الحضارية الكبرى — مفاهيم المظلة التي تحدد المفاهيم الأخرى

المفاهيم والكلمات المفتاحية

المفاهيم المفتاحية		المفاهيم التصنيفية المفتاحية
(مداخل التحليل والتفسير)		(أصول التصنيف والسبر والتقسيم)
الأمة		ـ الظالمون
الوحدة العربية والإسلامية	←	ـ المنافقون
التبعية والتجزئة	→	ـ اللوبي العربي
الاستعمار		
التحدي الحضاري		ـ الطابور الخامس
العدوان		ـ قوانين القهر الدعائي
المدخل الاتصالي		ـ الانتماء المتعدد
الولاء والانتماء		ـ التغريب

مفاتيح فهم العلاقة والتصنيفات للتوجهات حيالها

المفاهيم المرتبطة والمساندة

الخلافة - الدولة - القبائل والشعوب - الاغتراب - السنن التاريخية - الشخصية - الإعلام والدعاية - غير المسلمين

=بعدها و٢١٥ وما بعدها. فرحلة مفهوم العلمانية تشير إلى ضرورة تبصر منهج النظر الكامن فيه والظواهر في الوطن العربي، وقارن في هذا المقام: طارق البشري، ماهية المعاصرة (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦)، ص ٤٨ وما بعدها.

حضاري آخر)، (وهو ترجمة لمعانٍ أجنبية). هذا الفارق الأساسي يشير إلى نموذجين من المفاهيم، إلا أن جوهر طريقة د. عصمت سيف الدولة في التعامل مع المفاهيم غالباً ما كان يحافظ على عناصر أساسية في معالجة المفهوم، وأهم سمات وخطوات ومستويات هذه الطريقة:

أ ـ البحث في الدواعي المختلفة الدافعة إلى النظر مجدداً في هذين المفهومين.

ب ـ البحث في أصول وتنسيب المفهومين.

ج ـ البحث في مآلات المفهومين وتأثيرهما في الواقع.

د ـ البحث في الإشكالات والأزمات المحيطة باستخدام كلا المفهومين.

هـ ـ اقتراح عملية بناء تأخذ في اعتبارها:

ـ الدلالات اللغوية.

ـ الدلالات وعلاقتها بالمصادر.

ـ عناصر المفهوم وأهم مستوياته.

ـ الإدراك الصحيح: آثاره ومآلاته.

ـ استدعاء مفاهيم أخرى بالنظر إلى هذه المفاهيم باعتبارها مفاهيم منظومة، تستدعي غيرها، ولا تفهم إلا بها.

ـ التأكيد على إشكالات المفهوم بالنظر إلى تمثيله الفكري في اجتهادات معينة.

ـ النظر إلى سياقات المفهوم.

و ـ كل مفهوم من حيث الدواعي المرتبطة بإعادة النظر فيه مجدداً يحمل طرائق تفرض أسلوب المعالجة والتناول: فإن تمايز المفاهيم وأهم سماتها، وتسكينها في البنية المعرفية والحضارية، ومراعاة المقام والسياق، كلها أمور تؤكد تميز معالجة كل مفهوم، فإن العام في طرائق بناء المفاهيم لا ينفي بأي حال «خصوصية المفاهيم» وما تتركه هذه الخصوصية من آثار في مناهج التعامل والتناول للمفهوم.

ز ـ إن كل مفهوم في إطار إعادة النظر في بنائه إنما يهدف إلى مقصد بعينه، يأخذ في الاعتبار ما تتركه المفاهيم من آثار في المجال الفكري وفي المجال التطبيقي المتعلق بالواقع وآثار استخدامه. وهو ما يعني قدرة على:

- تسكين المفهوم ضمن ظواهر تتعلق بالواقع المعيش وتأثيراته فيه.

- ضرورة تحويل المفاهيم من مجرد تصورات وإدراكات، إلى قضايا تجعل عملية تناول المفاهيم أقرب ما تكون إلى التأكيد على مفاهيم نظر تتعلق ليس بالمفهوم فحسب، بل الواقع الذي يفعّل ويشغل فيه.

٣ ـ النماذج المفاهيمية في خريطتين: مفهوم الأمة ومفهوم العلمانية

أ ـ مفهوم الأمة(١٥)

مدخل لتحديد طبيعة العلاقة بين العروبة والإسلام

مفهوم الأمة   مفهوم مفتاحي

هل العلاقة تنازعية لمفهوم الأمة؟

أمة العرب

الأمة العربية

أمة المسلمين

الأمة الإسلامية

الفهم الخاص لدلالة كلية أمة مدخل لنفي الوجود القومي للأمة العربية باسم الإسلام

الإشكال

الانتماء للأمة العربية هو انتماء مصطنع لستر مواقف معارضة أو معادية للإسلام

الجواب

الاستعراض الدلالي لكلمة الأمة في السياق القرآني

نتائج البحث الدلالي

الورود للكلمة

٦٤ آية في القرآن

كلها ذات دلالة واحدة إلا أربعة

الدلالة على مطلق (الجماعة)

(المميزة)

(حتى لو اختلف مضمون المميز)

إبراهيم أمة = القدوة

الأمة = الأجل

الأمة = العقيدة أو الطريق

(الجماعة تكون أمة متى اشترك أفرادها في ما يميزهم بصرف النظر عن مضمون المميز)

الجماعة   التمايز

---

(١٥) آثرنا جمع مفهوم الأمة في هذه الخريطة والطريقة التي اتبعها سيف الدولة تفصيلاً في بناء المفهوم، وكيف ربط بين تأصيله للمفهوم وموضوعه وإيضاح موقفه بهذا الاعتبار: (إدراك) (وموقف) (وحكم) (ورأي) (وسلوك) على تناسق بين هذه المستويات المختلفة. انظر في ذلك: سيف الدولة، المصدر نفسه، ص ٢٥ وما بعدها.

التعـدد

سنة ومشيئة إلهية — التحدث عن الأمم بصيغة الجمع في ١٣ آية إشارة إلى التعدد / التميز / الاختلاف

← الوحدة الاختلاف التعدد

التعدد في الزمان
(الأمم متعددة وسيبقى التعدد قائماً)
(الأمم المتعددة على آجال الزمان)
(لكل أمة أجل معلوم)
(تعدد الأمم بتعدد الرسالات والمناسك)

إطلاق الأمة على الجماعة
المميزة: صالحة أو غير صالحة

التعدد في المكان (التعدد في الزمان الواحد)
(أمم متعددة تواجدت في مكان واحد (سفينة نوح))
أمم متعددة توزعت في الأرض
(أمم متميزة بعلاقة قربى فتعددت الأمم بتعدد الفروع)
(أمة متميزة بموقف واحد أو حالة واحدة)

كل العرب منتمون إلى أمة عربية واحدة (وحدة اللغة/ الأرض والحياة المشتركة، والتاريخ)، ولا ينكر المسلم والإسلام عليها ذلك (بالمعنى القرآني للأمة).

المسلمون أمة (كانوا وما يزالون وسيبقون) أمة متميزة بالانتماء الديني إلى الإسلام.
* الأغلبية الساحقة من الشعب العربي جزء لا يتجزأ من الأمة الإسلامية التي ينتمي إليها كل المسلمين في الأرض، بغض النظر عن أجناسهم وألوانهم ولغاتهم وأممهم ودولهم وأوطانهم (عضوية أي مسلم بالأمة).

كل من الانتماءين قائم، ولكن كلاً منهما ذو مضمون مختلف، الأمة كما تتميز بوحدة العلاقة القومية (لا تشابه) ولا تتعارض ولا تتناقض مع الأمة التي تتميز بوحدة العلاقة الدينية.

لا تتشابه — لا تتعارض — لا تتناقض

الأمة العربية — مع — الأمة الإسلامية

الخلط والتوحيد

أحدث إشكالاً

بين الانتماء للدين

والانتماء القومي

الحروب الصليبية — الشعب العربي — زرع الصهيونية

النتيجة النهائية

ليس لدى الشعب العربي سبب للتشابه أو التعارض أو التناقض

بين العروبة والإسلام

العلاقة العضوية بين الإسلام والعروبة

الأوهام

الجهل بالإسلام — ضرورات — الجهل بالعروبة

- ميزة الإسلام كدين عن الأديان الأخرى ← التميز لا الامتياز → - مجرد أمة وعدم التعرف على ما يميز الأمة العربية بين الأمم

انتفاء العلم بما بين الإسلام خاصة والأمة

العربية خاصة من علاقة خاصة لا مثيل لها

بين دين وأمة

ضرورة متابعة تطور الدين على مستوى علاقته بتطور التكوين الاجتماعي

من العشيرة إلى القبيلة إلى الشعب، لنصل إلى حيث نرى علاقة الدين بالأمة

أو علاقة الإسلام بالعروبة

اكتمال الدين انتماء كما اكتمل مضموناً

- الإسلام رسالة إلى الناس كافة.
- مفتوحاً لانتماء الناس جميعاً بطرف النظر عن انتماءاتهم الأسرية أو العشائرية أو القبلية أو الشعوبية أو القومية.
- وحدة البشر في الدين في كل مكان وفي كل زمان لتتسق مع وحدة الكون.

الأمة العربية دون الأمم جميعاً هي أمة الإسلام.

- لا نعني بذلك أن الإسلام دين الأمة العربية خاصة بل نعني أن الأمة العربية هي الأمة التي أوجدها الإسلام ولم تكن موجودة من قبله.
- أنها تتميز بهذا عن بقية الأمم ولو كانت أمماً مسلمة.

ب ـ العلمانية مفهوم مفتاحي(١٦)

نفاق العلمانية

أكثر أشكال النفاق إتقاناً وخطورة: في مناهضة الإسلام بالعروبة

أكثر إتقاناً لأنه:

مصوغ في قوالب فكرية جادة أو تبدو كذلك في البحث عن حلول صحيحة لمشكلات الحياة الواقعية.

تقدم إلى الناس في الوطن العربي ما يغريهم بالطريق إلى مستقبل أفضل. والمستقبل الأفضل يستدعي القبول.

لا تعرض الإسلام إنكاراً وقبولاً، وهو ما قد يرضي عامة المسلمين.

مكامن الخطورة:

أشكال واضحة العطف على العروبة.
غامضة الموقف من الإسلام.
عش النفاق:
ترشيح طرق أفضل للحياة والصمت عن الإسلام.
إيهام الشعب العربي بالثقة في إمكان: تحقيق مستقبل أفضل.
بدون حاجة إلى الإسلام.

النموذج العلماني مثال لذلك

- كلمة العلمانية من أكثر الكلمات غموضاً
- كلمة رائجة رواجاً كبيراً في الأدب السياسي
- من لوازم (الاستعباط) للهروب من المشكلات
- على مستوى الدعاية يكون استعمالها من لوازم الاستعراض في الإيحاء بأنهم عالمون

عملية مثالية في دراسة واحد من المفاهيم المصنوعة

وترتبط بوسط من التلبيس والغموض

الإيحاء بصلتها الوثيقة بالعلم حتى لتكاد تنبئ بأنها مشتقة منه ليست كذلك/ لا علاقة بين العلمانية نزعة وبين العلم منهاجاً
الأصل اللاتيني للترجمة العربية ينفي مثل هذه الصلة.

أزمة الوضع
أزمة الحمل والإدراك
أزمة الترجمة

أزمة الاستعمال

دلالة كلمة العلمانية للتعبير عن نزعة الفصل بين الدين والدولة.
معارضة أو مناقضة للدين.
شيوع وهم التناقض لأنها كانت ثمرة التيار الذي عرف في أوروبا باسم حركة التنوير/ تطورت إلى ثورة سياسية ضد استبداد الكنيسة بالسلطة فكانت العلمانية.

---

(١٦) انظر في بناء مفهوم العلمانية وخريطته وفق ما أحلنا إليه في الهامش رقم (١٤) أعلاه: المصدر نفسه، ص ١٨٦ وما بعدها.

نموذج للعمل مع مفهوم العلمانية باعتبار: سيرة (تاريخ) مسيرة (تطور) سيرورة (تحول).

معالجة المنظومة المستدعاة: من المفاهيم والمصادر (رجال الدين وكيف نشأ مفهوم العلمانية)، الوقوف عند مفهوم رجال الدين والتعرف على معانيه.

● رجال الدين في أوروبا ليسوا العلماء بالدين، بل هم رجال الكنيسة المؤسسة، يستمدون من قوة سلطانها قوة سلطانهم (اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله) (ما للدولة/ وما للكنيسة) أي الفصل بين نشاط الكنيسة وبين نشاط الدولة. هذا هو المدلول الصحيح لمبدأ «العلمانية».

● تطور المبدأ العلماني ضمن الصراع الذي صار حول الحدود بين سلطة الكنيسة وسلطة «الدولة».

● تطور المبدأ العلماني ضمن مرحلة الإصلاح الديني.

● الثورة الفرنسية ورد الكنيسة إلى حدها من المبدأ العلماني ما لله.

● وبقي أن ترد الدولة إلى حدها من المبدأ ذاته ما لقيصر لقيصر.

استدعاء مفهوم الدولة (نموذج الدولة التي أنشأتها الثورة الفرنسية) نموذج عُمم في أغلب أقطار العالم، استدعاء مفهومي «السلطة» و«السيادة»، «نظرية الحق الإلهي»، سيادة الشعب والأمة.

العلمانية الشاملة

↓

إقامة نظام علماني

- في موقفه من الدين
- فردي في موقفه من المجتمع
- ليبرالي في موقفه من الدولة
- رأسمالي في موقفه من الاقتصاد

● العلمانية ليست دعوة إلى الكفر بالدين.

● هي نظام شامل متكامل للحياة والدين.

● كان محصلة لعوامل (نفسية/ ثقافية/ تاريخية/ حضارية) سادت أوروبا على مدى نحو سبعة قرون.

● العلمانية ترتبط بوسطها (مجال العلمانية) ـ ماذا عن العلمانية والإسلام؟

ـ وكيف تكون العلمانية نفاقاً

● للعلمانية نظام للإسلام نظام لا يتفقان في أكثر من وجه.

● المشروعية للنظام يعني القبول العام.

● أغلب الشعب العربي مسلم.

القبول للعلمانية لا يتحقق إلا بالإبقاء على الإسلام

- ديناً «لله»
- استبعاده نظاماً للحياة في الوطن الذي هو «للجميع»

الغرض من ذلك أن تخلو الحياة العربية لنظام

لا يتفق في أكثر من وجه مع الإسلام كنظام

↓

هذا هو النفاق

(طبقاً لمعايير الصدق والكذب في مخاطبة شعب عربي مسلم)

هدف العلمانية: استبعاد الإسلام كنظام للحياة حتى يفسح مكانه لنظامها.

● مخادعة الناس، قبول الناس لنظامهم، إقناعهم بأن الإسلام دين «لله» وليس نظاماً للحياة في «الوطن»، عن طريق دعوة فكرية يقوم بها «دعاة» من العرب والمسلمين.

● حبذا لو كان الداعية من علماء الدين الإسلامي ليكون إماماً للمذهب العلماني.

قصة الإسلام وأصول الحكم للشيخ علي عبد الرازق

الحجج والنماذج الفكرية

(نموذج لإعمال المدخل الحججي لبناء المفاهيم، ونقداً لأفكار كمقدمة لتقديم رؤية وموقف)

فكرة الكتاب الأساسية التي أراد بثها: الإسلام شرع تبليغي وليس شرعاً تطبيقياً

فكرة مترتبة على ذلك أن ما جاء به الإسلام من شرائع وقواعد آداب غير ملزم للمسلمين في ممارسة حياتهم

↓

أفكار الشيخ علي عبد الرازق جعلته عمدة العلمانية

صياغة القوالب الفكرية التي تبدو جادة للبحث عن حلول صحيحة لمشكلات الحياة الواقعية في الأمة العربية

الإيهام للشعب العربي بإمكان تحقيق مستقبل أفضل بدون حاجة للإسلام

● الحلول ممكنة التحقيق/ اقترانها بمناهضة الإسلام تصبح مستحيلة/ مناهضة الإسلام فكراً باسم مستقبل عربي أفضل ليست في واقع الأمر سوى مناهضة للمستقبل العربي الأفضل عملاً.

٤ ـ العبارات المرجعية في نص(١٧) «عن العروبة والإسلام»

أما عن العبارات المرجعية، فهي تشكل مفاتيح فهم النص من خلال مقولات

---

(١٧) انظر في مفهوم العبارة المرجعية وتأثيرها في النص فهماً وتأويلاً وتحليلاً: سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل، **إشكالية التعامل مع السلطة: دراسة في نصوص تراثية ومنهجية مقترحة**، سلسلة بحوث سياسية؛ ١١٤ (القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز الدراسات والبحوث السياسية، ١٩٩٧)، ص ١٧.

وانظر بصفة خاصة: تزفيتان تودروف، «القراءة كبناء،» في: رولان بارت [وآخرون]، **نظريات القراءة في البنيوية إلى جمالية التلقي**، ترجمة عبد الرحمن بوعلي (وجدة، المغرب: دار نشر الجسور، ١٩٩٥)، ص ١٩ ـ ٣٣. إذ يؤكد على ضرورة فحص العبارات المرجعية فيقول: «.. وحدها الجمل المرجعية هي التي تسمح بالبناء، وليس كل جملة مرجعية.. هذا شيء جد معروف عند اللغويين والمناطقة ولا يتطلب أن نطيل الحديث فيه.. وكل جملة هي مرجعية أو غير مرجعية وليس هناك درجة وسطى. وفي العادة.. إن =

أساسية تعتبر المرجع بالنسبة لكاتب النص، هي أقرب ما تكون إلى الفروض الكلية التي يستند إليها، والمسلمات التأسيسية التي يؤسس عليها النص، والنص في مجمله يكون شارحاً لها أو مفصلاً، وهي تتسم بكل عناصر التأكيد سواء بتكرارها داخل النص في أكثر من موضع، أو بالتأكيد على معانيها ومغزاها، ومن أهم تلك العبارات المرجعية:

العبارة المرجعية المفتاحية والتي هي مدار النص ومدار شرحه وبيانه:

المذهب الإسلامي في القومية والمذهب القومي في الإسلام.

(وهي تلخص خطة البحث ومنهجه، وطريقته في فهم طبيعة العلاقة بين الإسلام والعروبة).

(عبارة مرجعية: مدار النص)

- أما العبارات المرجعية في مقدمات تكييف هذه العلاقة فمثلها:

الشعب العربي معتدى عليه (وصف الحال مقدمة لرصد الإشكال)

- مناهضة الإسلام باسم العروبة، ومناهضة العروبة باسم الإسلام (وهي مقدمة ثانية لوصف حال بعض توجهات الرؤية في هذه العلاقة).

- نفاق العلمانية أكثر أشكال النفاق إتقاناً وخطورة في مناهضة الإسلام بالعروبة. (وهي مقدمة فرعية ثالثة لوصف توجهات الرؤية حيال هذه العلاقة).

- ضمن هذه العبارات ما صيغت في شكل تساؤل مرجعي من مثل: لماذا فشل المسلمون إذن في مواصلة تقدمهم الاجتماعي؟!

- قوانين القهر الدعائي: عبارة مرجعية تخص المقدمات المتعلقة بالآليات والأساليب في إساءة إدراك وفهم وكذلك تشويه طبيعة العلاقة بين العروبة والإسلام.

- الشخصية والانتماء الحضاري: عبارة مرجعية أخرى تخص المقدمات المتعلقة بالآليات والأساليب في أهمية بناء الشخصية في عملية الانتماء الحضاري، ودور ذلك في تصحيح طبيعة العلاقة بين العروبة والإسلام.

(في هذا الإطار يحاول عصمت سيف الدولة الربط بين قوانين القهر الدعائي كآليات سلبية، والشخصية والانتماء الحضاري كآليات إيجابية في إطار الارتباط بين المدخل الاتصالي ومدخل الشخصية الحضارية وفهم جوهر العلاقة بين العروبة والإسلام ورد ذلك إلى الفهم الأصيل والصحيح).

شكلت تلك المقدمات السابقة عبارات مرجعية في ما أسماه سيف الدولة الاستجواب الذي مارسه مع مقولات العلاقة. وكانت مقدمات الاستجواب لازمة «للجواب» أو النتائج.

= حصصها تتغير حسب العصور والمدارس وأيضاً حسب وظيفة التنظيم العام للنص.. الجمل المرجعية.. تقود إلى بناءات مختلفة وذلك بحسب عموميتها وبحسب درجة محسوسية أحداثها المستحضرة» (ص ٢٢).

وقد شكلت عبارته «من الاستجواب إلى الجواب» عبارة مرجعية على طريقة في التعامل مع قضية العلاقة بين العروبة والإسلام.

وقد تزاملت تلك العبارة مع عبارة أخرى حينما اختتم كتابه «بجوهر البيان ونهاية الجواب».

وبرزت العبارة المرجعية الختامية «ختام النص وخاتمه» بشكل يرتب نتائج على المقدمات.

- إن هؤلاء الذين يناهضون العروبة باسم الإسلام:

لا يجاهدون في سبيل الإسلام، وإنما يستعملون اسمه نداء ليستمع إليهم شعب ربته حضارته على أن يلبي نداءه.

- وإن هؤلاء الذين يناهضون الإسلام باسم العروبة:

لا يناضلون في سبيل الوطن العربي، وإنما يستعملون اسمه ادعاء ليجتمع إليهم شعب تحمله حضارته على أن يجتمع حول وحدته وانتمائه.

وفي هذا المقام يمكن تصنيف العبارات المرجعية كما سبق عرضها في الشكل التالي:

العبارات المرجعية

العبارة المرجعية «مدار النص» جوهر الإشكال والحال.	العبارات المرجعية «المقدمـــات» «استجواب المقدمات»	العبارة المرجعية التي تشكل «خاتمة وخاتم النص» جوهر حل الإشكال وتغيير الحال.

العبارات المرجعية: النموذج والتحليل

الشعب العربي شعب معتدى عليه من خارجه اغتصاباً واحتلالاً، وهيمنة وتبعية، ومعتدى عليه من داخله قهراً وظلماً، وإذلالاً واستغلالاً.

الشعب العربي معتدى عليه

(وصف الحال)

(ورصد الإشكال)

من خارجه	من داخله
اغتصاب إضلال هيمنة تبعية	إذلال استغلال القهر الظلم
(الأثر)	(الأثر)

ضرورات الاستجابة المتكاملة

والمتكافلة في العلاقة بين العروبة والإسلام

الاستجابات الملزمة للعروبة

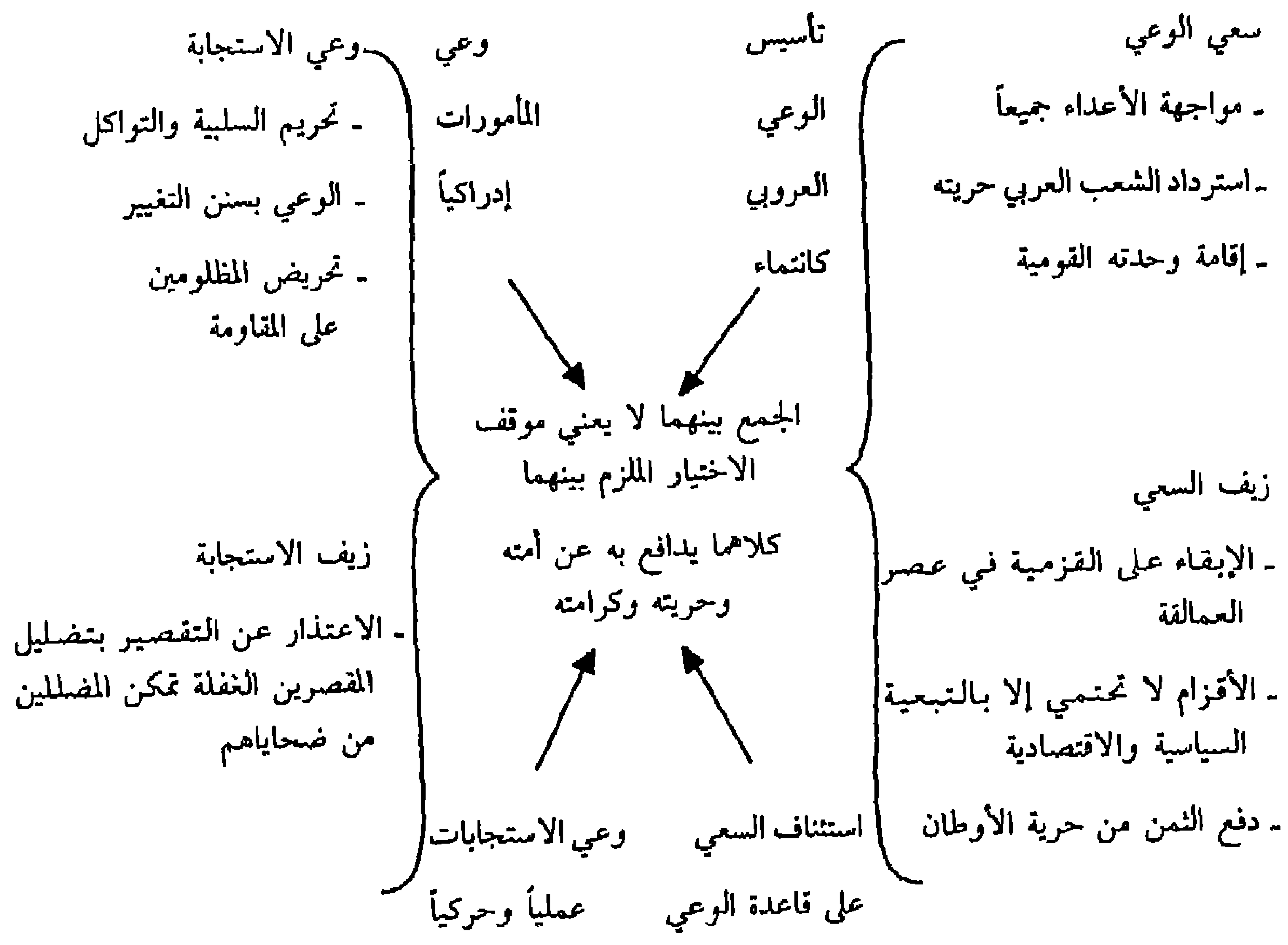
وعي العروبة انتماء

- الدفاع عن الذات دفعاً للخطر
- رد الفعل حتى لا تكون فاعلة
- وعي التناقض الأساسي بين واقع الإنسان العربي وحاجته
- وعي العدوان

الاستجابات الملزمة للاسلام

الأمر بقتال المعتدين

- من سكت على الظلم فقد ظلم نفسه
- قبل الهجرة المقاومة بكل حيلة وبكل سبيل



أنساق الحجج وتحليل النص

في إطار استكمال عناصر القراءة العالمة التي تحاول أن تتعلم من النص حتى تصير به عالمة، فإن خريطة المفاهيم وخريطة الحجج، العبارات المرجعية لا تكتمل إلا بالبحث في أنساق الحجج التي استخدمها النص إضافة إلى شبكة إسناداته المرجعية، وهما في هذا النص يرتبطان ولا يفترقان، وبخاصة إذا ما عرفنا أن أنساق الحجج المستخدمة أشارت بشكل مباشر إلى مصادر استقاء هذه الحجج المختلفة المستخدمة.

تبدو لنا الحجة الرئيسية التي انطلق منها سيف الدولة هي أن العلاقة بين الإسلام والعروبة ليست علاقة تناقض أو تناف أو تصارع أو إحلال أو سجال، بل هي علاقة تمايز للتكامل والتكافل والتساند والتوافق والتقاطع والتداخل.

هذه الحجة الرئيسية أعقبها تشغيل الحجج الفرعية ضمن أنساق مختلفة ومهمة بحيث جعل ما قدمه من حجج (مشتقة، فرعية، مولّدة) ضمن منظومة لعرض رؤيته الكلية التي تمثلت في حجته الرئيسية ضمن مسارات متساندة ومتكاملة ومتراتبة إلى حد كبير(١٨):

- الحجج المتعلقة بتحرير المشكلة وتحقيق مناطها، بما يسهم في بناء الإدراك على نحو يعتقد سيف الدولة أنه الصواب.
- توظيف العبارات المرجعية في البناء الحججي وباعتبارها مقدمات مهمة في عملية «الاستجواب».
- الحجج اللغوية أساسية في التعامل مع عالم المفاهيم، وضرورات البحث الدلالي في هذا المقام.
- البحث في السياقات الحضارية والتاريخية حجة أساسية لا يمكن تخطيها عند النظر في عالم المفاهيم.
- الحجج المتعلقة بالطريقة الجدلية والحوارية بما يولد حججاً إضافية يجب أن تنظم ضمن نسق معين.
- الحجج التصنيفية وقدرات سيف الدولة في الاستخدامات الرمزية لها (الظالمون/ المنافقون).
- الحجج التي تدور في سياق الضرورات المنطقية، وسياق الضرورات الواقعية وعدم الاكتفاء بأحدهما، والربط بين السياقين يقوي الحجة لديه ويعظم فاعليتها.
- الحجج المتعلقة بتوظيف النماذج الفكرية في عملية النقد (أصول الحكم والشيخ علي عبد الرازق) ونقد العلمانية.
- الحجج المتعلقة بتوظيف النماذج الفكرية ـ التاريخية في إطار البحث في جوهر العلاقة بين العروبة والإسلام، وأهم نموذج هنا تلك الدراسة التحليلية لدستور المدينة على عهد النبي (ﷺ) عند هجرته إلى المدينة، وميثاق تأسيس الدولة ـ المدينة.
- الحجج المتعلقة بتوظيف النماذج التاريخية مثل الحديث عن:

تجربة الولايات المتحدة الأمريكية، وتجربة اتحاد الجمهوريات السوفياتية في

---

(١٨) التحليل الحججي للنص هو أحد مستويات تحليل النص، وهو من العناصر المهمة ضمن التعرف على النص في سياق القراءة العالمة، انظر: طه عبد الرحمن، **الإنسان والميزان أو التكوثر العقلي** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، الفصل الثاني: «نماذج التواصل وأنواع الحجج،» ص ٢٥٤ وما بعدها.

التعامل مع الكيانات القومية والإسلامية[١٩].

ـ تفعيل سياق تعاضد الحجج من حيث المجالات المعرفية المختلفة: اللغة، التاريخ، الفكر، الإعلام والاتصال، علم النفس، التحليل الثقافي... الخ.

٥ ـ شبكة الإسنادات المرجعية وتحليل النص

تحيلنا النقطة الأخيرة على الشبكة المرجعية التي استند إليها سيف الدولة في بناء نصه سواء تعلقت بالإسنادات، أو بالرؤى الكلية.

الشبكة المرجعية[٢٠]

الإسنادات المرجعية

- التاريخ والنماذج التاريخية
- الفكر والنماذج الفكرية
- تاريخ الأفكار ومسيرتها
- الفكر المعاصر وإشكالاته
- الفكر الغربي وعالم المفاهيم
- اللغة والبحث الدلالي
- التاريخ الغربي وسياق فهم الخبرات
- ندرة الإشارات المرجعية، كتابتها في متن الكتاب. ربما لطبيعة نشرها في سلسلة الثقافة القومية التي تهتم بعملية التثقيف، وعدم الوقوف عند الشروط الشكلية في عملية التوثيق.

الرؤى الكلية والفكرية

- المرجعية الفكرية تكمن في «الأمة» وفعاليتها (الأمة العربية ـ الأمة الإسلامية)
- الجماعة المرجعية: التيار الأساسي وضرورة البحث في المشاكل الحقيقية والأساسية لا القضايا المتوهمة والمفتعلة.
- الواقع كمرجعية: ضرورات اعتبار الواقع تأثير الأفكار في عالم الواقع، والوعي، في الإدراك مقدمة للتعامل الصحيح مع الواقع. تقويم الواقع الفكري والسياسي والحضاري. مرجعية الواقع لا تعني الرضوخ للأمر الواقع في صورته الشائهة، ولكن فهم الواقع مقدمة لعملية إصلاحه فكرياً وثقافياً وحضارياً.

---

(١٩) في إطار حجج النماذج التاريخية، انظر: سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، ص ٤٥٦ ـ ٤٧٣. قارن في مفهوم النموذج التاريخي وأهم شروطه: حامد عبد الله ربيع، الدعاية الصهيونية (القاهرة: جامعة الدول العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٥)، ص ٢١٦ ـ ٢١٨.

(٢٠) في شبكة الإسنادات المرجعية وأهميتها في تحليل النص، انظر: سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل، محاضرات في تحليل النص التراثي السياسي: محاضرات ألقيت على طلبة السنة التمهيدية =

٦ ـ المسكوت عنه وفيه في نص «عن العروبة والإسلام»

فماذا عن المسكوت عنه في هذا النص؟

في كثير من الرؤى التوفيقية التي تحاول رأب الصدع ضمن الرؤى الصراعية المنتشرة، أو في معظمها، يبدو اللجوء إلى آلية المسكوت عنه، كحالة من غض الطرف عن كل ما يعكر صفو المسار التوفيقي في إطار إغفال بعض القضايا التي تتحدى علاقة مثل العروبة والإسلام، فهو يثبت كل ما يوفق بينهما بينما يحبس كل ما يعبر عن التناقض بينهما. (المسكوت عنه الحابس)(٢١).

وقد يبدو للبعض حينما يتحدث عصمت سيف الدولة عن العروبة والإسلام أنه يسير ضمن هذا المسار التوفيقي، ولكنه في واقع الأمر ينفي التلفيق والتورية والتعمية والإغفال ضمن مشروعه البحثي، فهو يبدأ ليس بالديباجة الاحتفالية الممهدة للنص، أو المقدمة للدخول للنص، بل إنه يرى أن العلاقة وما واجهها من تشويه في الوعي والإدراك، وفي الحركة والسعي، ومن افتعال في بعض الأحيان، وفي انفعال في كثير منها، وفي إغفال الجوهري فيها، وفي اجتهاد البعض في الفصل بينهما تتطلب كشف الزيف عن بعض الحجج والمقالات، ومناقشة الكثير من المسكوت عنه حينما عولج هذا الموضوع لدى آخرين.

إنه يبدأ مدخله فيصدر عنوانه بأنه «بيان»، والبيان يعني الكشف والوضوح والإفصاح، وقوة الحجة والبرهان، والقدرة على البلاغ، وإيصال المعنى والمغزى بأجلى

=للماجستير والدكتوراه ([القاهرة]: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٩). أما في إطار الأفكار التي تشتمل عليها فإضافة إلى الخرائط المختلفة التفصيلية وما تتيحه من معرفة في هذا المقام، يمكن ملاحظة التعريف ببعض هذه العناصر في: سيف الدين عبد الفتاح، «مدخل القيم إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام،» في: نادية محمود مصطفى، مشرف، **مشروع العلاقات الدولية في الإسلام**، ١٤ ج (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦)، ص ٩١ ـ ١٠٧. وقد قمنا بتعريف بعض هذه العناصر في سياق الإشارة إلى مفهوم الإطار المرجعي. وقد استفدنا من مصطلح التناص (في إطار شبكة الإسنادات المرجعية في هذا المقام) لما يدل عليه من رؤية النص في سياق تداخله مع نصوص أخرى). انظر في ذلك: مارك أنجينو، «التناصية بحث في انبثاق حقل مفهومي وانتشاره،» ترجمة وتعليق محمد خير البقاعي، **علامات**، السنة ٥، ج ١٩، وقارن: عمر أوكان، **مدخل لدراسة النص والسلطة** (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ١٩٩١)، ص ٦٧ ـ ٦٩.

(٢١) في إطار دراسة المسكوت عنه وفيه في تحليل النص وأهمية ذلك، انظر: أميمة مصطفى عبود، «قضية الهوية في مصر في السبعينيات: دراسة في تحليل بعض نصوص الخطاب السياسي،» (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٣)، ص ٨٣ ـ ٨٤.

ما يكون من مفردات اللغة وتركيباته(٢٢).

ومن المهم التعرف هنا على طبيعة هذه التصنيفات التي استخدمها عصمت سيف الدولة وعلاقتها بالمسكوت عنه. إن استخدامه لمصطلحات مثل «الظالمين» الشامل لكل صنوف ظلم الإسلاميين للعروبة، وكذلك مصطلح مثل «المنافقين» الشامل لكل صنوف ظلم القوميين للإسلام، له من الدلالات المهمة في المسكوت عنه في هذا النص الدافق بالأفكار والقضايا. وهو التزام من الكاتب ألا يدخل في إطار ما يكتب ضمن هاتين الفئتين وهو ناقد لهما وأساليبهما في التفكير والتأثير.

فالظلم في هذا الباب طغيان على الحقائق والخروج بها عن جادتها ومجاوزة العدل في مناهج التفكير إلى الظلم. ومن هنا كانت ممارسة سيف الدولة حركة دائمة ودائبة للكشف عن مصادر هذا الظلم التفكيري وآثاره اللازمة عنه، الظالمة لحقيقة الأمر في العلاقة بين الإسلام والعروبة، فأصر على «كشف المستور» من اعوجاج مناهج النظر ومناهج التفكير ومناهج التحليل والتفسير ضمن مدخل الظالمين في فهم هذه العلاقة. ونظرة على الخرائط المختلفة للنص توضح ذلك من غير عنت شديد، فإن منهجه في هذا السياق كشف المسكوت عنه وعدم إقراره على ظلمه الطاغي أو المتجاوز لحد العدل والاستقامة.

أما الحديث عن «المنافقين» فهو حديث عن المسكوت عنه في أخطر صوره وهو المسكوت عنه نفاقاً، والذي يتخذ أنماطاً مختلفة فرعية في هذا المقام: من «خلط الأوراق»، والتخفي في إطار التقية الظالمة بقصد الإيهام (الإظهار خلاف الإضمار) و(القول بخلاف الاعتقاد) و(القول بخلاف الفعل) والافتراء بالكذب، ويفسدون ويحسبون أنهم يحسنون صنعاً. هذه الأنماط والآليات للسكوت الثقافي يفرض البحث عنه في كثير من مقولات مدخل المنافقين وتعامل سيف الدولة معه، وما جعل هدفه أن يقر المسكوت عنه على حاله في هذه القضية، أو ينافق بضع مسائل في هذه

---

(٢٢) في معنى البيان وأغراضه، انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح حسن السندوبي، ط ٣ (القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٩٤٧)، ج ١، ص ١٤ ـ ٢٣ و٢٨ ـ ٣١، وباب البيان، ص ٩٠ وما بعدها. ويقول الجاحظ: «.. والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجب دون الضمير حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائناً ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان ذلك الدليل. لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع. (...) وقالوا البيان بصر، والعي عمى، كما أن العلم بصر والجهل عمى. والبيان من نتاج العلم والعي من نتاج الجهل..».

القضية، بل حرّك قضية العلاقة بين «الإسلام والعروبة» من دائرة المسكوت عنه، وفيه، وعليه، إلى دائرة البيان، مسلطاً عليه كل ضوء كاشف يؤصل معنى البيان كعلاقة اتصالية مرتبطة بحركة الإنسان ووعيه الاتصالي: ﴿**الرحمن. علم القرآن. خلق الإنسان. علمه البيان**﴾(٢٣).

وتعلم سيف الدولة كيف يخرج عن حد القراءة الطاغية فتكبت وتئد، أو القراءة الواهنة فتستر وتتخفى وتنافق. إنها قراءة «البيان» حينما صدر كتابه بهذا المعنى: الوضوح، والمكاشفة، والشفافية والمسؤولية، والإبلاغ، والإيصال والاتصال، والإنذار والتحذير، والتحفيز والاستنفار. ومن ثم لا يعتبر في نص سيف الدولة أن كل ما لم يقل فيه مسكوتٌ عنه بهذا الاعتبار، وذلك في إطار ما صاغه من أهداف، وما اتجه به من اقتراب لمعالجة وتناول موضوع القضية «الإسلام والعروبة». فإن ما أثبته كان من مجهر اهتمامه، وما تركه لم يكن في دائرة اهتمامه.

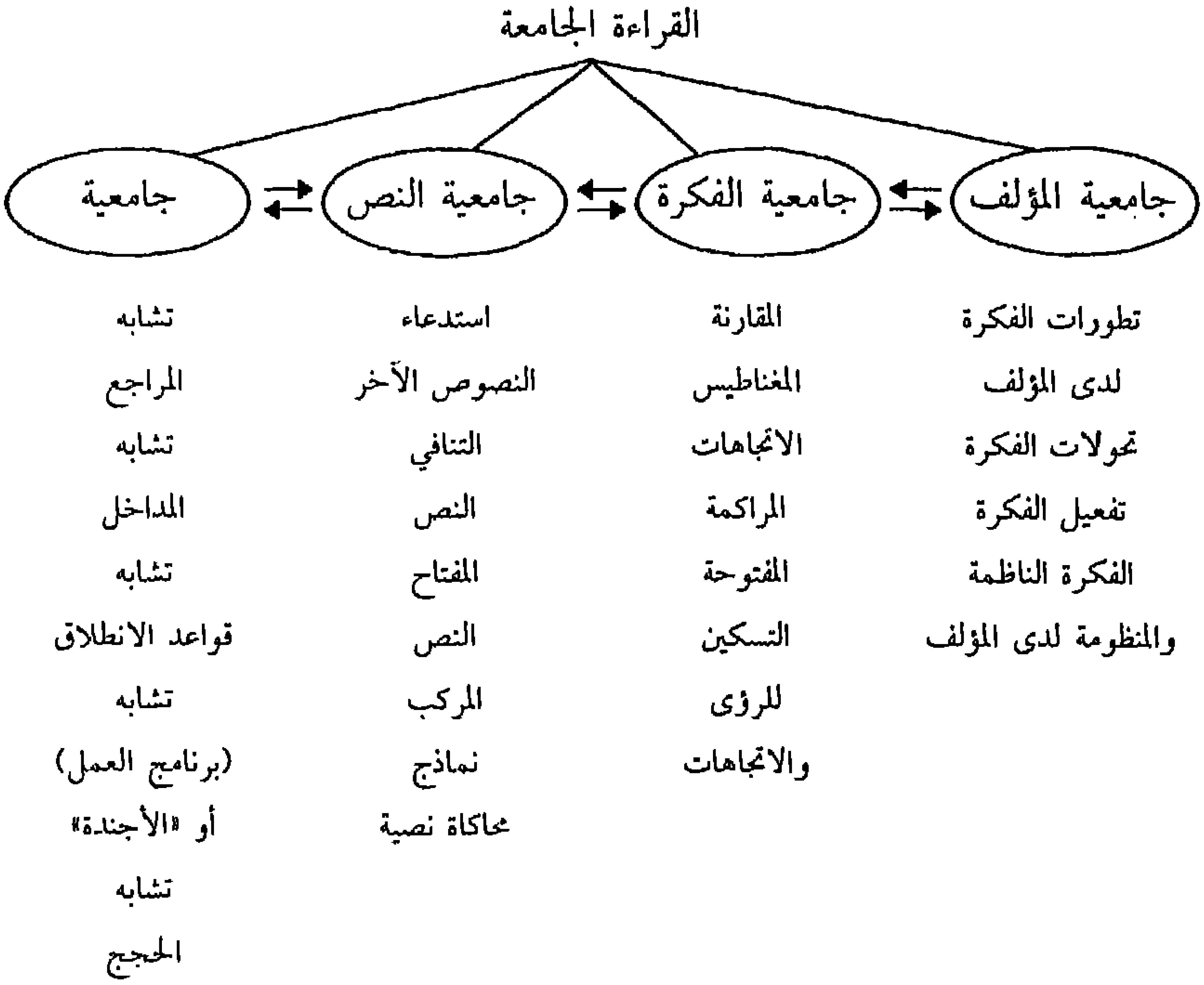
ثانياً: القراءة الجامعة: حول مداخل دراسة العلاقة بين العروبة والإسلام

هناك مداخل عدة للقراءة الجامعة وأشكال متنوعة للتعبير عنها، فمنها القراءة المقارنة، ومنها القراءة المتراكمة للنص والقضية المتعلقة به، ومنها القراءة الجامعة القارئة للمفكر ونصوصه المتعددة كنص جامع، خاصة حينما يكون المفكر له رؤية فكرية واحدة في الأصل متنوعة الأداء والأشكال، وقد يحدث ذلك في أطر القراءة المقارنة الداخلية بين أفكار لذات المؤلف وأخرى تحول إليها. ومنها القراءة المفتوحة للنص لا المغلقة عليه أو المقتصرة على تصنيف عناصره(٢٤). ويمكن تصنيف هذه القراءات الجامعة في الشكل التالي:

---

(٢٣) **القرآن الكريم**، «سورة الرحمن،» الآيات ١ ـ ٤. ويشير الجاحظ إلى معنى البيان في هذه الآية: «وذكر الله تعالى جميل بلائه في تعليمه البيان وعظيم نعمته في تقويم اللسان، فقال: «الرحمن علم القرآن، خلق الإنسان، علمه البيان» وقال «هذا بيان للناس» ومدح القرآن بالبيان والإفصاح، وبحسن التفصيل والإيضاح، وبجودة الإفهام، وحكمة الإبلاغ وسماه فرقانا..» انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(٢٤) في إطار مفهوم القراءة الجامعة وأهميتها في كثير من القضايا الفكرية والنصوص الممثلة لها، وما تتيحه القراءة المفتوحة للنص من إمكانيات إضافية في فهمه والمراكمة عليه والمقارنة معه، انظر: عبد الفتاح، **إشكالية التعامل مع السلطة: دراسة في نصوص تراثية ومنهجية مقترحة**، ص ٢٥ ـ ٤٢.



نستطيع القول إن كل النصوص لا تصلح فيها كل تلك القراءات إما لطبيعة تأليفها أو رؤية المؤلف نفسه، ولكن من المهم أن نؤكد صلاحية معظم هذه المداخل لدراسة النص المركزي الذي نحن بصدده وهو عن «الإسلام والعروبة لعصمت سيف الدولة»، إلا أننا في حقيقة الأمر لو مارسنا كل جانب من هذه العناصر في القراءات الجامعة لطال بنا المقام، ولقمنا بعمل بحوث أخرى. إلا أن الهدف من هذا البحث أن يحرك ضرورة أن يولد برنامج عمل لدراسة أفكاره، وقد يؤدي بنا إلى الجمع بين هذه القراءات الجامعة، بما يتيح ممارسة بحثية مجملة الأساليب ومحدودة الهدف والمقصد.

في سياق هذه القراءة الجامعة قد يكفي أن نرصد عناصر التوجهات والمداخل المختلفة في قضية الإسلام والعروبة في ما يمكن تسميته «قراءة التكامل والتكافل بين المداخل المختلفة».

يحدد كل باحث في هذه القضية زاوية النظر ومجهر الاهتمام، وتتفاعل الزاوية مع المجهر لأن كلاً منهما يتفاعل محدداً للآخر، وتتنوع زوايا النظر بحكم تنوع الأهداف والمقاصد والتخصصات الأكاديمية والاهتمامات الفكرية والثقافية. إلا أن الاختلاف ليس دائماً حركة نحو التنازع أو التناقض أو التنافي أو الصراع، فهذا مما قد يوحي به النظر الأول وبادي الرأي. إلا أن الخروج من الاختلاف إلى الائتلاف يتم في سياق رؤية تكاملية وتكافلية «فاختلاف المسالك راحة للسالك» كما يقال في

(قواعد التصوف)، كما أنه «لا يلزم من اختلاف المسالك اختلاف المقصد، بل قد يكون المقصد متحداً مع اختلاف مسالكه»، و«اختلاف النِّسب قد يكون لاختلاف الحقائق وقد يكون لاختلاف المراتب في الحقيقة الواحدة»، فقد تتعدد المستويات وتتعدد الطرائق، هذا التنوع هو المؤدي في غالب أحواله إلى تكامل الرؤى وتكافلها[25].

أ ـ تكامل المداخل وتشكيل خريطة القراءة الجامعة

نستطيع القول إن مداخل العلاقة بين العروبة والإسلام قد تعددت وتنوعت ولكنها، رغم ذلك تكافلت وتساندت لتسهم في بناء رؤية كلية تتعدد دواعيها، وتتراكم إسناداتها وحججها، وتتكافل مستوياتها، وهذه المداخل والإسنادات والحجج والمستويات تترافق جميعاً مع ما يقدمه عصمت سيف الدولة في رؤية لهذه العلاقة، فاستحقت بذلك ـ من خلال القراءة الجامعة ـ أن تشكل مدخلاً مركباً.

فإذا اعتبرنا سيف الدولة مدخلنا الأساسي والتأسيسي الذي يحرك استدعاء المداخل الأخرى، ولو تأملنا الخاصية المغناطيسية في مدخل سيف الدولة، من حيث الارتباط بين مستوى «التنظير» ومستوى «الواقع»، فإن هذه الخاصية المغناطيسية تشكل قابلية الالتقاط والاستدعاء لمداخل أخرى. وفي سياق هذه الجاذبية المغناطسية سنرى: المدخل التاريخي[26] الرابط بين الإسلام والعروبة تطوراً وذاكرة استخدمه أكثر من اتجاه في تأصيل هذه العلاقة، وهناك المدخل الجغرافي[27] المعبر عن الدوائر الجغرافية والمكانية التي تتلبس بالمذهب أو العقيدة في العروبة والإسلام، نرى ذلك لدى جمال حمدان، ونظرية الدوائر[28] ليست في هذا المقام دوائر مكانية ومن ثم غالباً ما ساندتها

---

(٢٥) وردت هذه النصوص في قواعد التصوف، وهي معانٍ مهمة لو تتبعت في كتب التراث لأفادت ضمن بناء منهجي من الممكن أن يفعّل في الدراسات الإنسانية والاجتماعية لو التزم بها، خاصة ما تعكسه تلك الأقوال من قيم، انظر: أحمد زروق، قواعد التصوف (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٩).

(٢٦) في المدخل التاريخي للعلاقة بين العروبة والإسلام، انظر: محمود كامل، **الإسلام والعروبة: تحليل لعوامل الوحدة بين عشرين دولة عربية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦).

(٢٧) في المدخل الجغرافي، انظر: جمال حمدان، **العالم الإسلامي المعاصر** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٣)، ولاحظ نظريته في الدوائر الجغرافية ونظرية الوحدة الإسلامية، ص ١٦٥ وما بعدها، ولاحظ بصفة خاصة (نظرية عامة في مورفولوجية العالم الإسلامي)، و(الهيكل النظري التجريدي لمورفولوجية العالم الإسلامي)، ص ٦١ وما بعدها.

(٢٨) في النظر لقضية الدوائر يمكن متابعة: طارق البشري، **في المسألة الإسلامية المعاصرة: بين الإسلام والعروبة** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨)، ص ١٨ وما بعدها، إذ يشير إلى فكرة الدوائر في السياسة المصرية كما تصورها عبد الناصر في **فلسفة الثورة**.

أبعاد فكرية في إطار النظر الحضاري لفكرة الدوائر لدى أحمد صدقي الدجاني في إطار وحدة التنوع وحضارة عربية إسلامية في عالم مترابط، ورؤية تاريخية استقبالية، مؤمنة مسلمة جامعة[٢٩] لمستقبل علاقة أكيدة وسوية بين الإسلام والعروبة تؤصل تكافل الدوائر وتكاملها، والإطار الثقافي لدوائر الهوية وعالم الأفكار والمفاهيم المرتبطة بها لدى مالك بن نبي[٣٠] في كومنولث إسلامي، والدائرة العربية بل والدائرة الأفروآسيوية، وها هو البشري[٣١] يؤصل ويسهم في تأسيس نظرية الدوائر المتداخلة والمتراحمة والمتكافلة والمتكاملة يؤكد فيها العلاقة بين جماعة وطنية وأمة عربية وإسلامية، هذا كله تستدعيه فكرة عصمت سيف الدولة في دوائر الانتماء المتعدد[٣٢]. وبرزت هذه الاجتهادات الفكرية، النظرية والواقعية، في سياق منظورات اعتمدت الفكرة وتنوعت في أدائها فتضافرت الحجج وتراكمت بحيث مثلت هذه الرؤية نوعاً من «التواتر المعنوي»[٣٣] المفضي إلى يقين العلاقة التكاملية والتكافلية والتفاعلية بين العروبة والإسلام، وكأنها البذرة التي تُعهدت بالري والسقي ورعاها كل منهم من جانب، فتمكنت في الأرض شجرة، وآتت أكلها كل حين. وهذا التنوع في الدوائر لم يكن ليمنع مداخل أخرى لتأصيل تلك العلاقة ورعايتها، فبدا للبعض أن المدخل المفاهيمي لا يقلّ أهمية وإسهاماً في تأصيل تلك العلاقة عن مدخل الدوائر المتعددة المتكاملة والمتنوعة، فكان المدخل في تأصيل مفهوم الأمة الجامع للإسلام وللعروبة معاً. فهذا محمد المبارك[٣٤]

---

(٢٩) في النظر الحضاري لقضية الدوائر، انظر: أحمد صدقي الدجاني: **وحدة التنوع وحضارة عربية إسلامية في عالم مترابط** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٩٠)، ص ٦٣ ـ ٧٣، و**عن المستقبل برؤية مؤمنة مسلمة** (عمان: دار البشير، ١٩٩٢)، ص ٤٣ ـ ٦٤.

(٣٠) في الإطار الثقافي لدوائر الهوية، انظر: مالك بن نبي، **فكرة كومنولث إسلامي**، ترجمة الطيب الشريف، سلسلة الثقافة الإسلامية؛ ١٦ (القاهرة: المكتب الفني للنشر، ١٩٦٠)، ص ٥٩ ـ ٦٨، وقد أسماها مناطق الحضور.

(٣١) في نظرية الدوائر المتداخلة والمتكاملة لدى البشري، والروابط ونسبها في تحديد نطاق الفاعلية لكل الروابط وحساب ممكناتها الجمعية، ثم كيفية وضع هذه العوامل إزاء بعضها البعض بما يضمن الفاعلية الإيجابية لها والتغذية المتبادلة بينها، انظر: طارق البشري: **بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية في الفكر السياسي** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨)، ص ٨٣ ـ ٩٦، و**في المسألة الإسلامية المعاصرة: بين الإسلام والعروبة**، خاصة ص ١٧ ـ ٢٣.

(٣٢) قارن في هذا المقام برؤية سيف الدولة حول دوائر الانتماء المتعدد، ملاحظاً الخرائط التفصيلية في: سيف الدولة، **عن العروبة والإسلام**، ص ١٦ ـ ٢٥.

(٣٣) في معنى التواتر المعنوي والاستقراء المعنوي، انظر: فهمي محمد علوان، **القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩)، ص ٦١ وما بعدها.

(٣٤) يمكن ملاحظة معنى ومفهوم الأمة لدى المبارك، في: محمد المبارك، **الأمة والعوامل المكونة لها**، ط ٢ (دمشق: دار الفكر، [د.ت.])، ص ٩ ـ ١٠، ٢١ ـ ٢٦ و٨٧ ـ ٩٥.

وسيف الدولة[٣٥] والبشري[٣٦] وحازم نسيبة[٣٧] حينما يتحدث عن القومية العربية، وهذا مدخل متميز آخر إذ ينطلق من التأسيس المفاهيمي إلى التراث والذاكرة الحضارية، وتشكيل الهوية وتأصيل معانيها الجامعة والمتمايزة في آن، يتبناه الأستاذ الدكتور حامد عبد الله ربيع[٣٨] حينما يؤكد على أمته والعالم، ويرفع الشعار يجعله مدوياً ومتحدياً: «سوف أظل عربياً»، في إطار يحدث قدراً من التغذية الراجعة والمتبادلة ضمن علاقات حميمية تحرك كل أشكال التفعيل في ما بين عناصرها. وسنجد آخرين يتحركون صوب العلاقة الأكيدة بين العروبة والإسلام من خلال الضرورات الواقعية في الربط بينهما في إطار مدخل استراتيجي[٣٩] تفرضه عناصر الواقع الداعية والجغرافيا الدافعة والتاريخ الداعم والقدرات المتاحة الكامنة منها، والظاهرة الاستراتيجية تمثل رافعة لمدخل تكاملي ينهض بقوة كيان العروبة في كيان الإسلام، وقوة حضور الإسلام في كيان العروبة، أو مدخل يؤكد على النظر الحضاري الاستراتيجي البعيد المدى حينما يؤكد على وحدة التحديات، وتكامل الاستجابات واستشراف عناصر مستقبل[٤٠] تتوحد منابعه وتتكامل وتتساند غاياته. إن التحديات التي تنوعت وتشابهت في آن، وفي كل مرة تحرك تحدياً

---

(٣٥) سبقت الإشارة إلى مفهوم الأمة عند التحليل المفاهيمي للنص.

(٣٦) في مفهوم الأمة لدى البشري وما يطرحه من إشكالات، انظر وقارن: طارق البشري، «الافتتاحية،» **أمتي في العالم: حولية قضايا العالم الإسلامي، ١٤١٨ ـ ١٤١٩هـ./١٩٩٨م.** (مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة) (١٩٩٩)، ص ٧ ـ ١٢. كما أعد ورقة حول مفهوم الأمة الإسلامية وما يتعلق به من إشكالات. انظر: طارق البشري، كراسات حضارية (تحت الطبع).

(٣٧) في تأصيل حازم زكي نسيبة لمفهوم القومية العربية من الضروري متابعة مدخله المفاهيمي الجامع بين العروبة والإسلام، انظر: حازم زكي نسيبة، **القومية العربية: فكرتها، نشأتها، تطورها**، ترجمة عبد اللطيف شرارة، ط ٢ (بيروت: منشورات المكتبة الأهلية، ١٩٦٢)، ص ٤١ ـ ٥٩ (القومية العربية بعد الإسلام).

(٣٨) في إطار التراث والهوية والذاكرة الحضارية وعلاقة هذه المفاهيم بقضية العلاقة بين العروبة والإسلام، انظر: ربيع حامد: **الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني وإرادة التكامل القومي** (القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨٢)، ص ١٢ وما بعدها؛ **الإسلام والقوى الدولية** (القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨١)، ص ٤٧ و٦٣ ـ ٦٤، و«سوف أظل عربياً: أين قيم العروبة والإسلام من عالمنا المعاصر،» **الموقف العربي**، العدد ٢٤ (نيسان/ابريل ١٩٧٩)، ص ٣٥ ـ ٤٥.

(٣٩) في إطار التدخل الاستراتيجي، انظر: علاء طاهر، **العالم الإسلامي في الاستراتيجيات العالمية المعاصرة** (باريس: مركز الدراسات العربي ـ الأوروبي، ١٩٩٨)، ص ١٥٧ وما بعدها و٢٠٧ وما بعدها.

(٤٠) في إطار وحدة التحديات والاستجابات والمستقبل، انظر على سبيل المثال: عدنان حسين الحاج، **التحدي الحضاري العربي** (بيروت: مؤسسة الرحاب الحديثة، ١٩٩٨)، ويمكن مطالعة واحد من أهم الكتب التي تعالج تحدي العولمة في سياق المسألة الحضارية والارتباط بين العالم العربي والإسلامي، في: زكي الميلاد، **المسألة الحضارية: كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩)، ص ٢٣ وما بعدها.

بعينه من استقلال بعد استعمار، وإنماء وعمران بعد استدمار وتخلف، وتوحد متكامل من بعد تجزئة، وتمايز من بعد تبعية، وعولمة كاسحة تقتضي التكامل والتكافل في إطار فاعلية الحضور والتأثير والتمكين وإلا فالغياب والتواري والضعف من وهن إلى وهن. وهذا المدخل ليس كلمات نصيحة أو بلاغة في أسلوب إنما يؤصله ويمكن له في كل تلك الأحوال مهما تبدلت في أشكال تحدياتها وأنماط استجاباتها فإنها تؤكد الثابت أو ما هو أقرب له، ثابت الضرورة الواقعية الدافعة للارتباط الفاعل والواعي في إطار ما أسمي بالمجال الحيوي ـ لدى الدكتور عبد الشفيع عيسى ـ [٤١] العالم الإسلامي، المجال الحيوي للعروبة وحركتها وعلاقاتها، وهو مجال نهضتها وتكاملها في سياق وحدة المستقبل وربما وحدة المصير، إنها المداخل التي تتعاضد، وفق نظر حضاري واستراتيجي راسخ. وضمن هذا المدخل الضروري الواقعي في ثابت متواتر وداع ملجىء، لتفعيل هذه العلاقة يأتي جهد متميز يقوم عليه مركز دراسات الوحدة العربية[٤٢] في إطار عمل علمي عملي اتخذ شكل تأسيس الحوار، واستحق هذا المدخل تسمية المدخل الحواري في تأسيس العلاقة وتأصيلها. وهذا جهد تبلور في مدخل يستدعي كل العلاقات المتداخلة حينما تتصارع، فإن أمر العروبة والإسلام والعلاقة بينهما ليس أمراً تنظيرياً، أو أمراً واقعياً فحسب، بل أكثر من ذلك. هو أمر يحرك وحدات مهمة للتحليل (العالم العربي ـ العالم الإسلامي) (الأمة كوحدة تحليل جامعة بين الجماعة الوطنية والأمة العربية والأمة الإسلامية)، في مواجهة وحدات تحليل أخرى صعدت في الآونة الأخيرة مثل (الشرق أوسطية والمتوسطية. . . الخ)، وصرنا بين وحدات صاعدة متعملقة، ووحدات أخرى تنزوي وتتوارى وربما تهمش، وربما خُذلت من جانب الباحثين. وصارت الأمور وسارت في طريق يحاول فصل عناصر علاقة العروبة والإسلام وهي بطبيعتها ملتئمة، وتؤكدها عناصر تتواتر، بادية وظاهرة، إلا أنها تخرجها من تواتر اليقين، إلى تواتر الشك وعدم الثقة، بينما علاقات أخرى أريد لها أن تتعملق، تحل وتطرد وتحتل وتستقر

---

(٤١) في سياق فكرة المجال الحيوي، انظر: محمد عبد الشفيع عيسى، «العالم الإسلامي. . مجالنا الحضاري الجديد [نظرات أولية]،» **السياسة الدولية**، السنة ٣٣، العدد ١٣٠ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٧)، ص ٤٨ ـ ٥٦.

(٤٢) جهود مركز دراسات الوحدة العربية أغزر وأبين مما يشار إليها وهي متعددة ومتنوعة نشير إلى جملة منها على سبيل المثال لا الحصر، وهو ما يعني وضع برنامج العمل الواعي والواعد لدراسة القضايا الحقيقية. انظر على سبيل المثال: **القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨١)؛ **الحوار القومي ـ الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٩)، و**المؤتمر القومي ـ الإسلامي الأول: وثائق ومناقشات وقرارات المؤتمر الذي عقد في بيروت خلال جمادى الأولى ١٤١٥هـ ـ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٤م** (بيروت: المركز، ١٩٩٥).

وتتمكن. وإذا كانت العلاقة الأولى (علاقة العروبة والإسلام) تصب في عافية الكيان الداخلي، فإن هذه الجديدة الصاعدة تصب في عافية الكيان الخارجي. وإذا كانت الأولى تحركها الدواعي الداخلية فإن الأخرى تتسلل تحركها دوافع خارجية على معرفة أن الداخل والخارج يتفاعلان، ولكن الأمر بما غلب عليه وصفاً ورصداً، ومن ثم استحقت الأولى وصف وحدات التحليل المخذولة، واستحقت الثانية وصفها كوحدات إحلال صاعدة متعملقة[٤٣]. وبين هذا وذاك يربط بين الإسلام والعروبة مدخل تدريسي أكاديمي، تدريس النظم العربية في سياقات تستدعي الكيان الاجتماعي الحضاري العربي كمستوى ووحدة للتحليل، وذاكرة الكيان الحضارية والاتصالية، وما يتعلق بذلك من مستلزمات تحليله وفهم قدراته الكامنة، تقدمه كنموذج الدكتورة منى أبو الفضل[٤٤]، وهي تشير كما نشير معها إلى أن الواقع الأكاديمي يحتاج منا لرؤية تكون أكثر عمقاً ودقة في النظر إلى ظواهر تتعلق بالنظم العربية، ومدخل دستوري يحاول رؤية العلاقة بين العروبة والإسلام في الدساتير العربية ضمن دوائر الانتماء قدمه الدكتور جورج جبور[٤٥]. وأخيراً وليس آخراً يقع المدخل الرمزي والمرتبط بالصراع الجامع مع إسرائيل والصهيونية، وهو يحرك معنى الجامعية في العلاقة بين العروبة والإسلام، ليؤكد أن هذا الصراع إن وقع على أرض العرب إلا أن رموزه الإسلامية تؤكد مصيريته وحضاريته، فهل القدس وعاء فلسطين أم فلسطين وعاء للقدس؟!، ظل هذا التساؤل يحرك أصول علاقة مهمة بين العروبة والإسلام، وأخذ التغليف الديني بمقولات رمزية، يستدعي ومن غير عناء كبير رموزاً إسلامية حافزة على المواجهة للمقولات الصهيونية المتسربلة توراتياً[٤٦].

---

(٤٣) بين وحدات التحليل ووحدات الإحلال يمكن ملاحظة: سيف الدين عبد الفتاح، **التحديات السياسية الحضارية في العالم الإسلامي، مع إشارة خاصة للتحديات السياسية الداخلية: دراسة استكشافية** ([القاهرة]: جامعة الأزهر، رابطة الجامعات الإسلامية، ١٩٩٩)، ص ١٣ وما بعدها.

(٤٤) نشير ضمن هذا المدخل الأكاديمي الذي يتبنى المنظور الحضاري إلى مشروع: منى أبو الفضل: **منهجية علمية لتدريس النظم السياسية العربية** (القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، ١٩٨٢)، ص ٤٥ وما بعدها، ونحو **تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام: الأمة القطب** (القاهرة: الطوبجي للطباعة، ١٩٨٢)، ص ٩ وما بعدها. انظر أيضاً: Mona Abul Fadl, *Islam and the Middle East: The Aesthetics of Political Inquiry*, Research Monographs; 2 (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1990).

(٤٥) انظر ما قدمه جورج جبور من مدخل في دراسة للعلاقة عن العروبة والإسلام، في: جورج جبور، **العروبة والإسلام في الدساتير العربية**، ط ٣ (طرابلس، لبنان: جروس برس، ١٩٩٥)، ص ٣١ ـ ٩٤.

(٤٦) في سياق فهم الصراع العربي ـ الإسرائيلي (دينياً) و(رمزياً) وما يتركه ذلك على إدراكات الصراع ومصيره، انظر: يحيى علي يحيى الدجني، **تحدي الحركة الصهيونية للقوى العربية والإسلامية** (دمشق: دار النمير، ١٩٩٧). قارن: محمد البشير الإبراهيمي، **فلسطين العروبة والإسلام** (دمشق: دار المستقبل، ١٩٩٥). وانظر في الصراع ضد الصهيونية في فلسطين، والجامع بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية والجامعة القومية المنادية بالوحدة العربية: البشري، **بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية في الفكر السياسي**، المقدمة، ص ٥.

إنها قراءة جامعة مقارنة تؤكد معنى التكافل والتكامل في المداخل تؤصل لعلاقة العروبة والإسلام، وتؤسس لها وتمكن لرؤية فاعلة لهذه العلاقة في النظر وعلى أرض الواقع. وهي علاقة ترصدها محاولات سلبية في الربط مما يجعل النظر الإيجابي من ناحيتنا من أهم مداخل تمكين العلاقة بين العروبة والإسلام، العلاقة التاريخية بين العرب والإسلام من جهة والغرب من جهة أخرى ضمن رابطة واجهت حروباً مشتركة تارة على أرض العرب وتارة على أرض مسلمين غير عرب. وبموازاة هذه العلاقة يبدو تشويه الصورة القومية والشخصية في رؤية بعض دوائر الغرب لصورة العربي وصورة المسلم(٤٧) في إطار عملية ممتدة من التشويه والتضخيم. بدأت هذه الكتابات على نحو أكثر انتشاراً بعد حرب حزيران/ يونيو عام ١٩٦٧ التي لم تكن نكسة للعروبة، بل نكسة لعالم المسلمين بضياع بيت المقدس واحتلاله. إن عالم الأحداث تاريخاً وخصوماً، هو عالم يجمّع ويجمع بين الإسلام والعروبة. وإن صناعة الصورة عملية تجمع ويجب أن تجمع طرفي العلاقة بين الإسلام والعروبة، إنه تكامل التحدي، وتكامل الظلم (للعروبة والإسلام) الذي يقتضي تكامل الوعي وتكامل الاستجابة.

هكذا تكون القراءة الجامعة في التنظير، والقراءة الجامعة في الواقع، حتى إن لم يقتنع البعض بواحدٍ منها بادرناه بغيره بحيث لا يستطيع أحد أن يتخطاها أو يخطئها، إنها القراءة الجامعة المؤسسة لأصول الوعي وجهود السعي لتحرك تفعيل هذه العلاقة في الإدراك وفي الأفعال، في المواقف وفي السياسات والعلاقات. وهي مقدمة للقراءة المتفاعلة والقراءة الفاعلة.

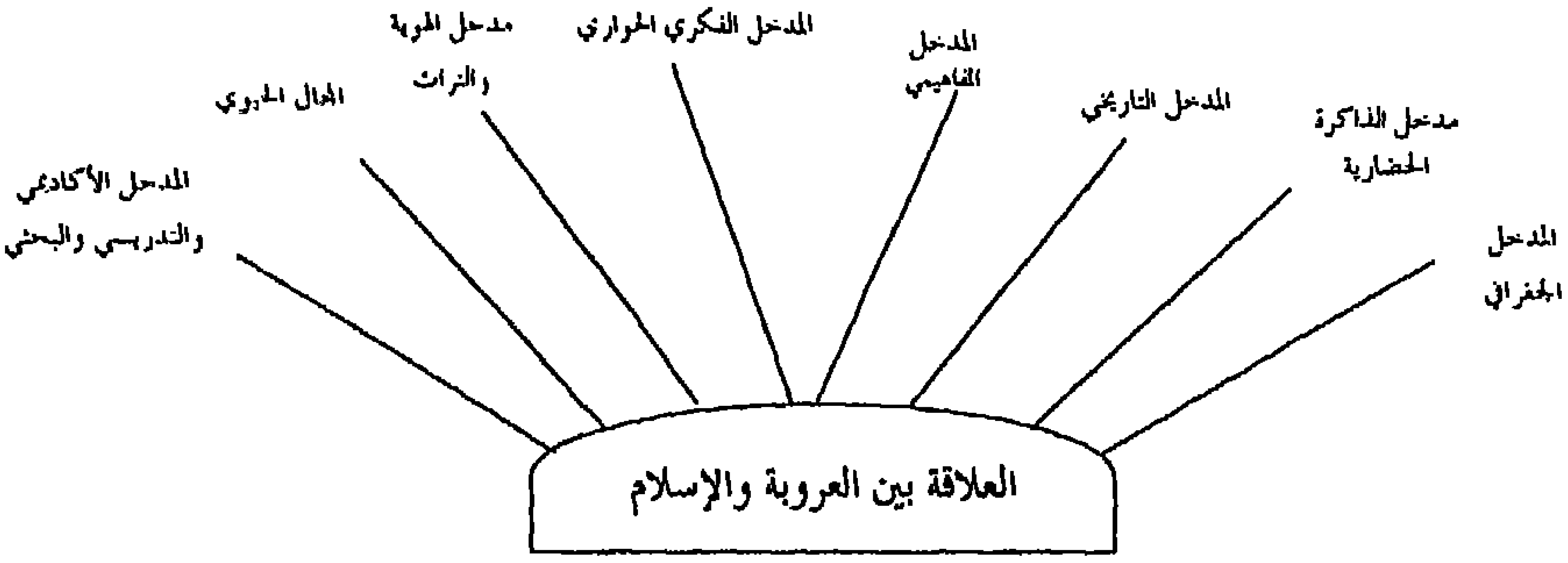
غاية الأمر أن هذه الاجتهادات المتكاملة والمتكافلة للمداخل المختلفة في رؤية الإسلام والعروبة نجمع بينها في ضوء فكرة «الاجتهاد الجامع» لدى الشعراني في ميزانه(٤٨) لأهميتها ليس فقط في الاجتهادات الشرعية، ولكن كذلك بالاجتهادات الفكرية، فالجامعية فيها هي أصل الدافعية والفاعلية.

---

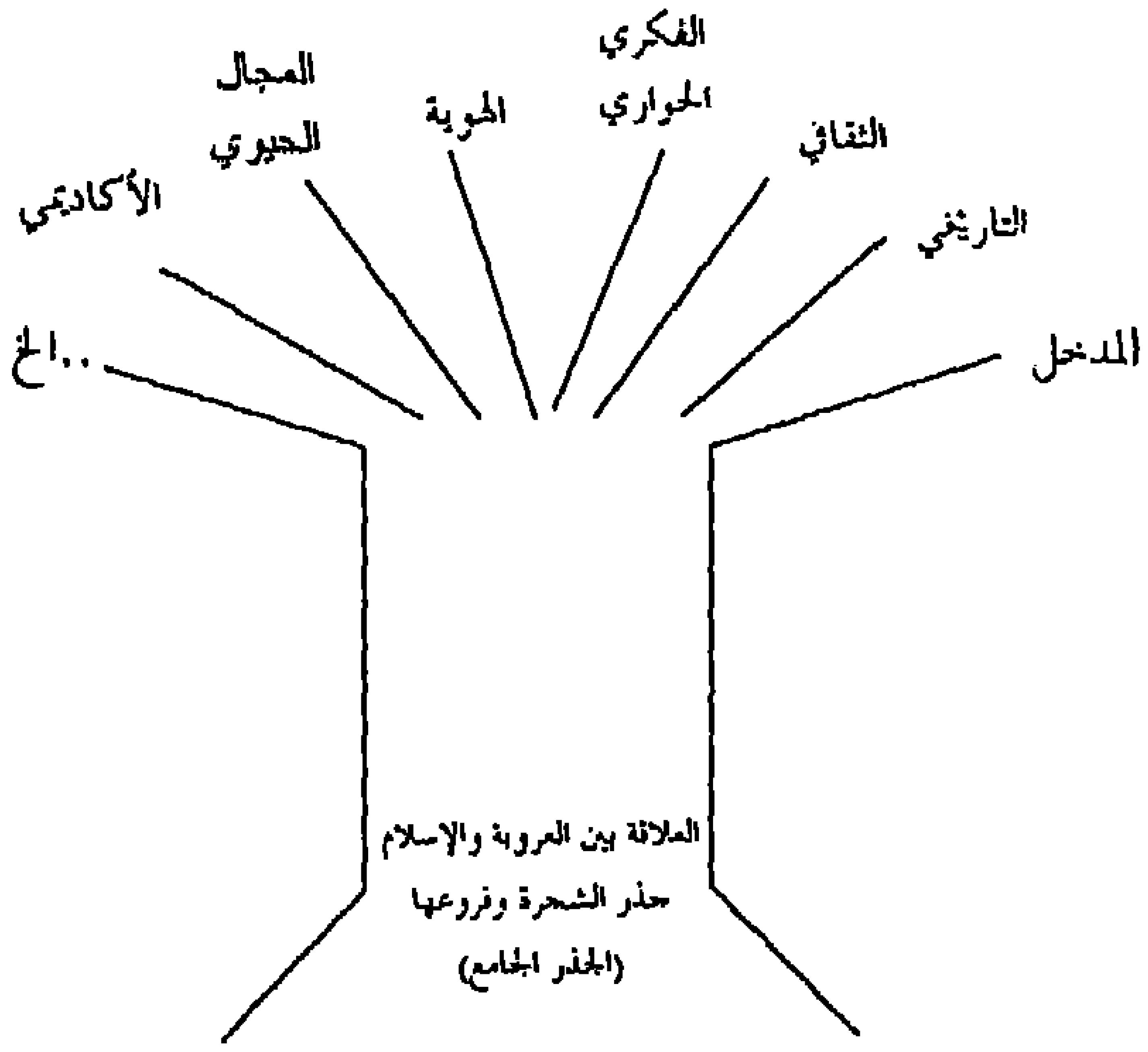
(٤٧) محي الدين صبحي، **ملامح الشخصية العربية في التيار الفكري المعادي للأمة العربية** (الرباط: منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، ١٩٩١). انظر أيضاً: السيد يسين، **الشخصية العربية بين المفهوم الإسرائيلي والمفهوم الغربي**، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام؛ ٤ (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٧٤) وقارن: عزة علي عزت، **صورة العرب في الغرب: ملامحها وأساليب تغييرها** (القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، ١٩٩٧)، قارن كذلك وقرّب مجموعة مقالات مترجمة حول الإسلام الأصولي: **الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية (مقالات لبرنارد لويس وإدوارد سعيد)** (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٤)، خاصة مقالات ادوارد سعيد: «الإسلام والغرب»؛ «الإسلام في وسائل الإعلام»؛ «المعرفة والقوة»؛ «سياسات تحليل الإسلام»، و«المعرفة والتفسير»، ص ٣٣ وما بعدها.

(٤٨) عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، كتاب الميزان (القاهرة: مكتبة زهران، [د.ت.])، ص ٥٤ وما بعدها.

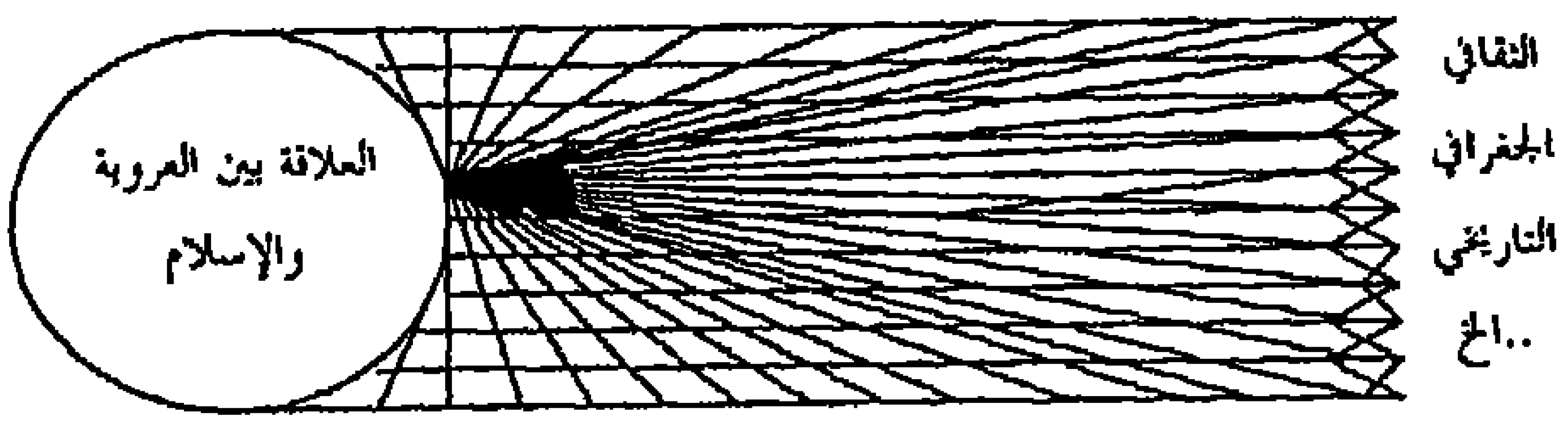
تصورات الشعراني لائتلاف الاجتهادات
رغم اختلافاتها وإمكانات تعدية ذلك
في تصور العلاقة المتكاملة والمتكافلة
بين مداخل العلاقة بين العروبة والإسلام



عين شمس العلاقة وأشعتها
(العين الضامة)



عين شبكة الصياد الجامعة
وخيوطها.
العين الرابطة والناظمة



ب ـ التحولات الفكرية وقراءات في نص الإسلام والعروبة وآلية الاستدعاء

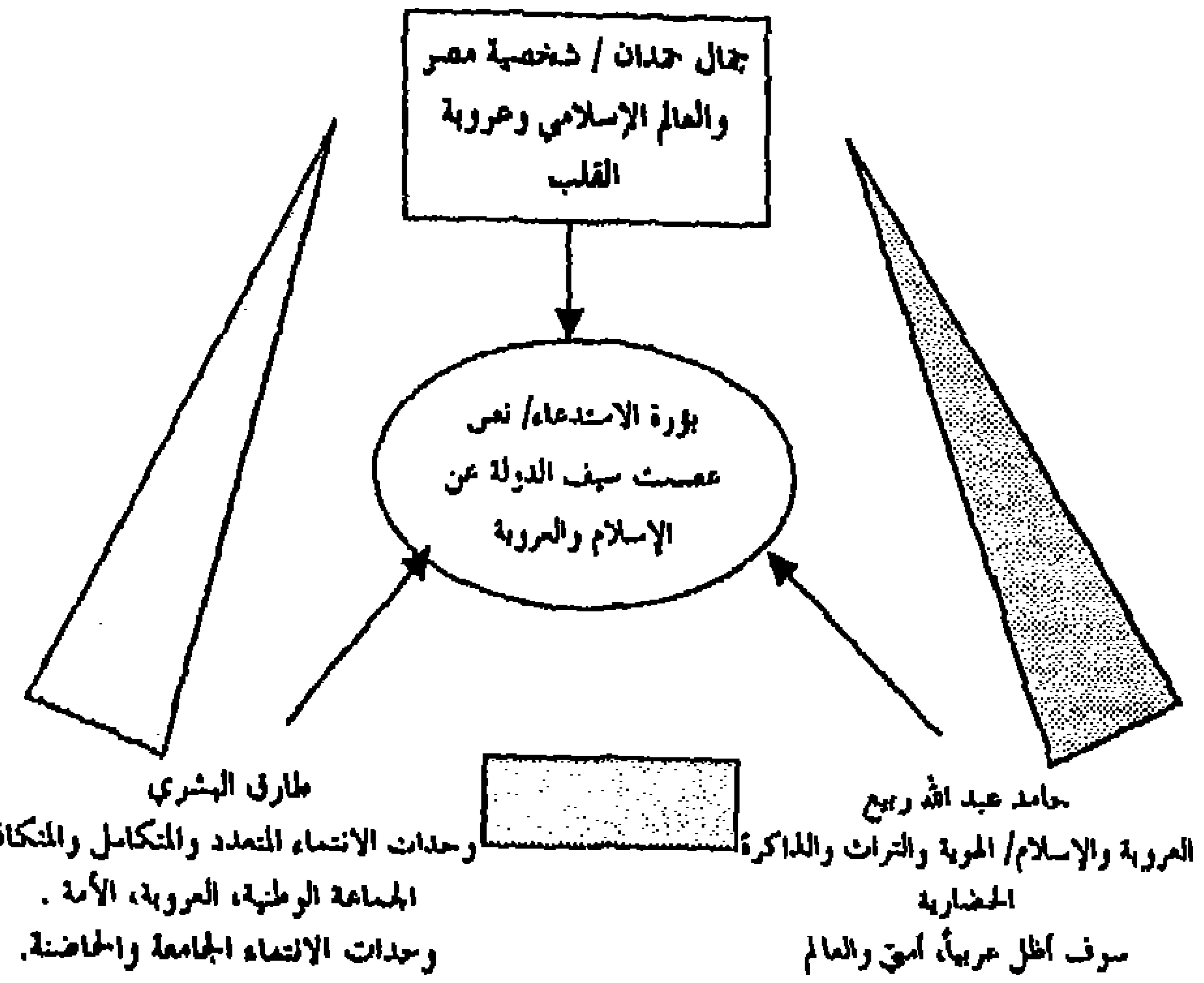
برزت في حياتنا الثقافية والفكرية ظاهرة تستحق التأمل والرصد والتحليل والتفسير والتقويم، ألا وهي ظاهرة التحولات الفكرية بين اتجاهات التصنيف المختلفة التي استقر عليها العرف الثقافي العربي. وهذه الظاهرة لم تلق الاهتمام الكافي على رغم أهميتها، مع أن النماذج التي تمثلها في ازدياد مستمر يلفت الانتباه ويستنفر النظر العلمي.

بيد أن الخطاب حول هذه الظاهرة ظل يخلد إلى المنهج السجالي ويركن إلى الطريقة القتالية والاقتتالية، وفي ظل فتن عدة شهدتها المنطقة العربية (نكسة حزيران/يونيو ١٩٦٧، وحرب الخليج الأولى والثانية، وتسويات السلام مع إسرائيل وتحول الممكن العربي إلى مستحيل، وتحول الحلم الإسرائيلي إلى إمكان وتمكين)، جعلت كثيراً من المفكرين العرب يراجعون موقفهم وأفكارهم وطرائق تفكيرهم ومناهج نظرهم.

وهنا اختلطت ظواهر التحول في ظل حالة من (الأدلجة)، فرفاق الأمس في الفكرة أصبحوا خصوم اليوم، وصل الأمر إلى حد الاقتتال في لغة اتهامية واضحة وعالية النبرة، فهذا اتهام بالانتهازية الفكرية، أو تنويه إلى من يأكلون على كل الموائد الفكرية، وهذا المفكر يلبس لكل زمن لبوسه ويتدثر بالأفكار ويغيرها كما يغير الثياب، وهذا قد اهتدى من بعد كفر، وآمن من بعد ضلال، وهذه توبات فكرية أتت على ألسنة مفكرين، وبعضهم لم يتب. . وغاية الأمر فقد تحرك السجال ضمن المعايرة والاتهام. واختلطت ظواهر التحول الأصيل في البحث عن الجامع الحضاري الذي لا يفرق، في صور شبَّهها البعض بالحروب الأهلية الفكرية، برضوخ شديد لدى البعض ممن يمكن تسميتهم «بالواقعية الجديدة» على الطريقة العربية والتي مفاد دستورها الأساسي أن من الواجب علينا أن نعرف الواقع ونتعامل معه بمقتضياته وإملاءاته، وأن الواقع ليس في مصلحتنا، ومصلحتنا في التعامل معه على علاّته، وأصبحت الواقعية فيه لا «وقوعاً» في براثن ذلك الواقع مهما كان مهيناً أو ظالماً. وبدا لدى البعض أن الحديث عن معادلات الواقع الشائهة، وضرورات تغييرها، والبحث في آليات تقويمها عمل الحالمين، تعبر عن مثالية الخيال، قاطعاً عليهم الأمل من كل طريق وفي كل طريق بشعار الواقعية الجديدة «كن واقعياً والتحق بمسيرة اليائسين». فاختلط التحول الأصيل الناهض بالتحول التابع الناكص. فبين متحول إلى الكتلة الحضارية الأساسية لأنه وجد نفسه يضيع بطرائق الاقتتال الداخلي عناصر مواجهة كل صنوف التحديات في داخل أو خارج، وبين متحول اتهم نفسه في إطار النداء بالاستقلال والوحدة والنهضة بأنه كان مثالياً أو إن شئت الدقة خيالياً غير واقعي

أو وقوعي، وأن مناهضة التبعية والتجزئة والتخلف ليست على هذا النحو، بل هي في الاعتراف بالأمر الواقع أياً كانت سلبياته وعوراته.

ربما كل هذه الأمور والخواطر كانت وراء «آلية الاستدعاء» كآلية منهاجية، وقد تفسر لماذا استحضرت كلاً من جمال حمدان وحامد ربيع والبشري بمناسبة تحليل نص عن العروبة والإسلام لعصمت سيف الدولة واختلفت رؤاهم وائتلفت مقاصدهم وتعددت مجاهر اهتمامهم، فشهد هؤلاء تحولات فكرية على مستوى أو آخر وبقدر أو آخر، ولكن اجتمعت مقاصدهم في العمارة الفكرية الراسخة الجامعة الرافعة الناهضة(٤٩).



جامعية الاستدعاء بين التحول الفكري
ومقتضيات تأصيل وتفعيل وتمكين الكتلة الحضارية(*)

(*) كان من الممكن أن يكون الاستدعاء كاملاً بدراسة موازية في نصوص الثلاثة المستدعين بمناسبة نص سيف الدولة إلا أننا وجدنا أن هذا الاستدعاء الكامل أو التفصيلي، قد يؤدي إلى طول البحث فآثرنا الإشارة إلى هذا المستوى من القراءة الجامعة من دون تفصيل، والأمر لا يزال يستحق دراسة مستقلة.

ثالثاً: تفاعل القراءة والقراءة الفاعلة

إن أي قراءة لا بد أن تكون قراءة هادفة، وهي بهذا يجب أن تتفاعل مع مرجعيتها ومع واقعها ومع الأغراض القاصدة لها. فإذا كانت القراءة العالمة تهدف إلى التعرف على النص كينونة ومكنوناً، بنية وبيئة، عناصر وسياقاً، فإن القراءة الجامعة

---

(٤٩) حول آلية الاستدعاء وحيويتها ضمن هذه القراءة الجامعة والتي تشير كذلك إلى أهمية دراسة ظاهرة التحول الفكري، انظر: عبد الفتاح، إشكالية التعامل مع السلطة: دراسة في نصوص تراثية ومنهجية مقترحة، ص ٤.

تقصد تحقيق مستوى من مستويات فاعلية القراءة، بالجمع بين نصوص أو مفكرين، الجامع بينها وبينهم والناظم لنماذج متنوعة منها هو القضية موضع البحث أو التحليل. هاتان القراءتان (العالمة والجامعة) تعبر عن قراءات في سياق النص، أما القراءة الفاعلة فهي تتوجه بالنص إلى الواقع المعيش والمعاصر أي أنها تعمل خارج سياق النص، وهي ترى أن فاعلية النصوص والقراءة الفاعلة المرتبطة بها تكمن في أصالة أفكارها وقدرتها على أن ترتبط بالواقع المعاصر، وهي قراءة تستثمر مقدرات النص، وتعتبر منها، فتؤصل حقائق قراءتي الاستثمار (توظيفاً وتفعيلاً)، والاعتبار (تعلماً من الواقع وتدبراً وتدبيراً فيه)، وأنه في المقابل يوجد النص الذي لا يملك فاعلية داخله، أو مدخل للقراءة يتمثل في قراءة الإهدار، إهدار النص رغم إمكانات فاعليته وتفعيله.

القراءة الفاعلة من الواجب تمييزها من القراءتين العالمة والجامعة(٥٠)، إنها ترتبط برؤية القارئ وإعادة إنتاج النص مجدداً وتأثيراته في الواقع بكل عناصره، ولكن وهي مرتبطة برؤية القارئ يجب ألا تنفصل عن النص الأصلي، كما أنه من الواجب ألا تحمّل النص أكثر من طاقته أو تتعسف بقراءته باسم القراءة الفاعلة.

١ ـ **القراءة المنهجية للفكر العربي وقضاياه**(٥١): القراءة المنهجية لخطاب الفكر العربي من أهم أسباب تقديم الحلول للإشكالات التي ترتبط به، فالمنهج هنا كالعقد بين أطراف الرسالة الاتصالية، وأصول العقد تنفي كل ما يؤدي فيه من إكراه أو غش أو تدليس، وتقصي عناصر الانفعال والافتعال والإغفال والانفصال، وفي هذا المقام فإن النص يشير في ظاهره ومكنونه إلى ضرورة البحث في:

---

(٥٠) في إطار قراءة التفاعل والقراءة الفاعلة، انظر: منذر عياشي، «فاتحة المتعة: فعالية القراءة والكتابة،» **مجلة العلوم الإنسانية** (شتاء ١٩٩٨)، ص ١٩٩ ـ ٢١٥. وقارن: محمد فخري مقدادي، «القراءة الفعالة الناقدة،» **اليرموك**، العدد ٦١ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٨)، ص ٣٢ ـ ٣٥. ويمكن مراجعة ذلك في: المصدر نفسه، ص ٤٣ وما بعدها.

(٥١) في أهمية القراءة المنهجية للفكر العربي، انظر: عبد الإله بلقزيز، **إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر** (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٢). وفي إطار دراسة البيئة الاجتماعية والثقافية للفكر العربي، انظر: توفيق الناصر، **الخداع الذاتي ومفترق الطرق: نقد اجتماعي تحليلي مقارن** (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦)، قارن: **قضايا فكرية** (القاهرة)، الكتاب ١٥ ـ ١٦ (حزيران/يونيو ـ تموز/يوليو ١٩٩٥)، كتاب بعنوان: «الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين: رؤية تحليلية نقدية»، بإشراف محمود أمين العالم. وفي إطار الطريقة الرصدية لهذا الفكر وقضاياه، انظر: Trevor J. Le Gassick, *Major Themes in Modern Arabic Thought: An Anthology* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1979).

أ ـ أفكار تتسم بالجامعية، والدافعية والفاعلية للكيان الحضاري العربي، تسهم في معماره على أسس رصينة ومتينة، ومن ذلك منهج النظر إلى ما يمكن تسميته بوحدات الانتماء المتعدد من دون أن تتنافى أو تتناقض.

ب ـ ضرورة التعامل مع أفكار تؤدي إلى الفرقة والقعود وذهاب الفاعلية والتأثير وهو نمط ساد في الفكر العربي ويكمن في سياقات عقلية سجالية اقتتالية، تدلف إلى القضايا في سياق التنافي لا التفاعل، ترتبط بكل ظواهر «النكد الثقافي» ضمن ثنائيات ظلت فترة طويلة من الزمن تتخذ سمة التنافي والاقتتال وقدمت الأنساق الفكرية مهلهلة متشرذمة من جراء التقاتل. من هذه القضايا «العروبة والإسلام»، «التراث والمعاصرة»، «الوحي والعقل»، «العلم والدين»... الخ.

ج ـ ضرورة دراسة ظواهر التحول الفكري، كحالات دراسية ترصد أسبابها، وعواملها ومساراتها، وأفقها، ومدى ما تتركه من آثار في كيان التيار الأساسي وكينونته.

د ـ التصنيفات ضرورة منهجية وبحثية ودراسية، وتصير شديدة الخطورة عندما تحاول القراءات المختلفة تسييسها وأدلجتها، ومن هنا وجب التحرز في التصنيفات أو تبنيها، إلا في وصف الواقع الفكري، أما تضمينها لأحكام مطلقة قادحة أو مادحة، والإسراف في ذلك فإنه يؤدي إلى بروز العقلية السجالية في سياق (مستوطنات التصنيف)، ومن هنا يمكن أن نرصد تصنيف «الظالمين» و«المنافقين»: الأول للدلالة على هؤلاء الذين يناهضون العروبة بالإسلام، والثاني للدلالة على هؤلاء الذين يناهضون الإسلام بالعروبة، وفعالية التصنيف تكمن في الإشارة إلى كبر الجرم المرتكب ممن يتخذ هذه المواقف، على الرغم مما تحمله هذه الكلمات التصنيفية من حمولة ثقيلة في الوصف.

ومن ثم فإن الإسراف في استخدامها قد ينقلب من ميزة مهمة إلى عيب يسهم في تأجيج الروح السجالية.

هـ ـ إن دراسة سيف الدولة تمثل نموذجاً مهماً في دراسة جملة التحديات الحضارية والتأكيد على بعدها الفكري، والعلاقة بين العروبة والإسلام واحدة من هذه التحديات التي يجب الوقوف عندها وعلى مضامينها الفكرية، حتى يمكن التعرف على سنن وقوانين التغيير فيها وضبط أصول هذه العلاقة ومنهج النظر إليها.

و ـ إن البحث في مفاهيم العلاقات (العروبة والإسلام) يشير إلى ضرورة الاهتمام بمنطقة عالم المفاهيم، والنظر العلمي إلى تحديدها وضبطها، حتى لا تصيب

الفكر العربي أعراض برج بابل في فوضى الاستخدام(٥٢). ونظن أن كثيراً من القضايا السجالية، يمكن أن تتحول إلى الدائرة البحثية والمنهجية فيما لو حددت المفاهيم بدقة وعمق. وإن بعض المستويات التي عالج بها سيف الدولة عالم المفاهيم تشي بإمكانات مهمة للدخول إلى هذا العالم، حتى لا نعاني ظاهرة الاجترار الثقافي للإشكالات التي مر عليها زمن طويل قد يفوق القرن.

ز ـ إذا كانت كثير من الظواهر قد تكونت على نحو عشوائي في سياق الفكر العربي، تحمل تداخلات عدة، بحيث يصعب تطبيق معايير عليها، فإن عشوائية تكوين هذه الظواهر لا تعني عشوائية التحليل، وبخاصة في الاقترابات المنهجية من هذه الظواهر. دراسة هذه الظواهر في السياق الفكري والثقافي تتطلب جهداً منهجياً متميزاً يمكّن من مواجهة عشوائية الظواهر بقدرات منهجية قادرة على التحليل والتفسير والتقويم.

هذه الأمور وغيرها كثير يمكن أن نقرأها بين سطور هذا النص ضمن القراءة الفاعلة التي تقرأ النص قراءة استثمار (استثمار فاعلياته وقدراته) لا قراءة إهدار، وقراءة اعتبار تقف على مكنونات النص الداعية إلى إعادة النظر في مجمل حياتنا الثقافية والفكرية، واستخدام آليات تعوق عمليات الحوار الواعي، وتمنع وتشل كل معاني الجامعية في هذه الثقافة وكل أصول الدافعية فيها، وكل شروط الفاعلية الحضارية.

٢ ـ في إطار القراءات الفاعلة في مقام تحليل نص سيف الدولة يجب الفطنة في الوسط الأكاديمي إلى **صناعة (الأجندة) أو برنامج العمل**، وكيف تشكل الأجندة التابعة عناصر طاردة لها، وحيث إن عملية الصناعة تلك تقدم وحدات في ثوب علمي تسمى وحدات «تحليل»، إلا أنها في الحقيقة وحدات «إحلال». فبين الوطن العربي كوحدة تحليل، والجماعة الوطنية القومية كوحدة تحليل، والأمة الإسلامية كوحدة تحليل، صنعت الفواصل على نحو يقطع الصلات في ما بينها، ويوهن أسس شبكة علاقاتها. فتغذية كل ما يؤدي إلى عناصر الصراع في ما بين هذه الوحدات أمر مطلوب، وتوهين العلائق بينها أمر مرغوب، لأنها تمثل قوة الإمكانية والإمكان والاحتمال. بينما سنرى وحدات تحليل أخرى أو إن شئت الدقة وحدات «إحلال» صاعدة طاردة قاتلة مثل «الشرق أوسطية»، «الجوار الجغرافي» إسرائيل ـ تركيا ـ إيران». وبين وحدات التحليل المطرودة والمخذولة معاً (الجماعة الوطنية ـ الوطن

---

(٥٢) في إطار دراسة المفاهيم وجهود الضبط لها والتحذير من أعراض برج بابل المتزامنة، انظر: فريد د. ريجز، «برج بابل وترابط العلوم: أعراض «بابل» المتزامنة،» المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، العدد ٢٦ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٠)، ص ١٦١ ـ ١٨١.

العربي ـ العالم الإسلامي) ووحدات الإحلال الطاردة والمراد لها أن تمكن على أرض الواقع تقع أهمية الدراسة كل مرة للعلاقة بين العروبة والإسلام. وتبدو لنا حدة تصنيفات سيف الدولة (الظالمون والمنافقون) وحدّة الأوصاف لمن يتبنى غير الالتئام والائتلاف في العلاقة أمر مبرر من هذا الباب ولهذا الغرض. فاستطراق رؤى الواقع، والتوجهات الفكرية والثقافية، والاتجاهات البحثية والأكاديمية أمر يجب أن نلحظ أشكاله وآلياته. والاختيارات البحثية والمنهجية والقضايا المستحقة للحوار ليست بعيدة عما نحن فيه، بل هي أقرب إلى ما أسماه البشري «رأب الصدع»(٥٣) الحادث في كيان الأمة؛ في مفكريها ومثقفيها وعلمائها وأكاديمييها.

(٥٣) في إطار ما أسماه البشري برأب الصدع وصياغة التيار الأساسي السياسي، انظر: طارق البشري، **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦)، ص ٨٢ ـ ٩٣.

تـعـقـيـب

أحمد صدقي الدجاني (*)

هذا حديث عن المفكر العربي الكبير عصمت سيف الدولة وكتابه المتميز عن **العروبة والإسلام**. وهو يصادف ذكرى مضي أربع سنوات على رحيله يوم ٣٠/٣/١٩٩٦ عن عمر امتد ثلاثة وسبعين عاماً حافلة.

مناسبة الحديث هذه الندوة الفكرية الحافلة، وغايتها المرجوة أن تكون ذكرى الرجل مناسبة لتدارس القضية الجليلة التي عاش من أجلها وقضى مدافعاً عنها، وأن نخرج من ذلك بحصيلة تسهم في إضاءة الطريق إلى المستقبل العربي، كما جاء في رسالة منسق الندوة الأخ د. محمد عبد الشفيع عيسى الذي رغب إليّ المشاركة بتعقيب على بحث قيم أعده الأخ د. سيف الدين عبد الفتاح حلّل فيه نص كتاب **عن العروبة والإسلام**.

وجدت في نفسي بعد أن قرأت بحث أخي سيف الدين عبد الفتاح، وعاودت قراءة كتاب **عن العروبة والإسلام** أردد ما قلته في أعقاب أول قراءة للكتاب إثر صدوره، وبعد قراءة ثانية متأنية بمناسبة ندوة المعهد: «هذا الكتاب هو «أنشودة» عصمت سيف الدولة التي «غردها» في المرحلة الأخيرة من رحلته الفنية مع الفكر وقضايا أمتنا العربية وعصرنا. ووجدتني أضيف «وتتجلى هذه الحقيقة في هذا البحث القيم الذي حلل فيه سيف الدين عبد الفتاح نص الكتاب، بما قدمه من قراءات ثلاث له، وما أثبته من عصارات تضمنها الكتاب، وما أبرزه من تفاعلات بين الأفكار الواردة فيه».

خطر لي بعد قراءة «تحليل النص» أنه إذا كان النقد الأدبي بمدارسه المختلفة يجعل روعة العمل الأدبي تتكشف وتتألق، فإن للنقد الفكري بمدارسه المختلفة دوراً متميزاً

(*) كاتب ومفكر سياسي ـ فلسطين/ مصر.

في كشف روعة العمل الفكري وجعلها أكثر تألقاً. وما أحوجنا من ثم إلى العناية به في وقت لا تزال حياتنا الفكرية تشكو من نقص فيه. وهذا ما يدعونا إلى الإشادة بهذه الندوة بعامة وبحث «تحليل النص» الذي يقدم لنا أنموذجاً لمدرسة في النقد الفكري لها خصائصها ومزاياها. ونحن علينا ولنا في هذا التعقيب أن نخصص جزءاً منه للحديث عنه. أما الجزء الآخر فسنجعله للحديث عن الموضوع نفسه في ضوء البحث، انسجاماً مع مدرستنا التي تنادي بأن يكون التعقيب على الموضوع بعامة مع أخذ الأوراق التي تعالجه بعين الاعتبار. وقد أُلح علي أن استهل بتسجيل ذكرى تتصل به.

أذكر بخاصة مرة لقيت فيها أخانا د. عصمت في خريف عام ١٩٩٤ الموافق عام ١٤١٤هـ، حين زرته في مكتبه بشارع قصر النيل حاملاً معي الدعوة الموجهة إليه للمشاركة في تأسيس المؤتمر القومي الإسلامي وحضور الدورة الأولى في بيروت، ومتطلعاً إلى الاغتناء بأفكاره حول المؤتمر والمرحلة التي تمر بها أمتنا. وأذكر أن حواراً غنياً دار بيننا حول كتابه **عن العروبة والإسلام** عبرت فيه عن إعجابي العظيم بالكتاب، وذكرت أمثلة على جوانب التألق فيه، واستمعت بإمعان إلى رؤية أخي للمرحلة، ولاحظت حماسه القوي للقاء التيارين القومي والإسلامي على برنامج عمل لتحقيق المشروع الحضاري العربي بأهدافه الستة تحريراً وتوحيداً أو شورى وديمقراطية وعدلاً وتنمية وتجدداً حضارياً، وذلك وفاءً بمتطلبات النضال في هذه المرحلة من تاريخ أمتنا. وأذكر أنه بعد أن رحب بالمشاركة أبدى أسفه لأن الموعد المحدد لانعقاد المؤتمر يصادف موعداً التزم به مسبقاً في الخارج، وحملني رسالة للجنة التحضيرية حرصت على إبلاغها متضمنة دعمه القوي وتأييده. وتداعى إلى خاطري وأنا أودعه وقد ظهرت آثار السنين عليه وعليّ، أول لقاء جمعنا قبل حوالى ثلاثة عقود في القاهرة قبيل نكسة عام ١٩٦٧. كان ذلك حين حملني تفرغي للعمل العام عند تأسيس منظمة التحرير الفلسطينية إلى الانتقال للعيش في القاهرة في فترة شهدت حيوية التفاعل الفكري. وما أسرع ما تعرفتُ على المفكرين من التيار القومي، وشاركت في جلسة تضم عدداً منهم وتنعقد أسبوعياً في شرفة فندق سميراميس بمبناه القديم، وقد صحبني المرحوم عبد الله الريماوي صاحب **البيان القومي الثوري**.

وهكذا التقيت منهم الراحلين عبد العزيز الأهواني وعبد الكريم أحمد وعصمت سيف الدولة. كما التقيت بأخي د. يحيى الجمل. وفي ذلك الحين تعرفت على مؤلفات كل منهم، وما كتبه عصمت سيف الدولة عن الاشتراكية العربية والديمقراطية وجدل الإنسان. ولم تلبث الأيام أن تتالت حاملة معها تغيرات في عقد السبعينيات واجهت التيار القومي العربي. وأعقبتها الثمانينيات وكنت أحرص كلما لقيت الدكتور عصمت سيف الدولة أن أغتني برؤيته لما يجري وأن أطرح عليه رؤيتي. وكم كانت

سعادتي عظيمة حين قرأت كتابه **عن العروبة والإسلام** إثر صدوره في منتصف الثمانينيات. وبدا لي أن هذا المفكر العربي وضع في الكتاب عصارة فكره، ورؤيته الحضارية، وبلغ في رحلته الفكرية نقطة الذروة، واستقرت سفينته بعد أن مخرت عباب الأفكار في ميناء اليقين.

أمران يبرزان من خلال تسجيل هذه الذكرى:

الأول هو التطور الذي يحدث للأفكار في مجتمع؛ وهو أمر متصل بعلم تاريخ الأفكار الذي يستحق منا أن نوليه عناية.

والآخر هو التطور الذي يحدث للمفكر وهو يمضي في رحلة الحياة من مرحلة إلى أخرى، ويتفاعل مع الظروف المحيطة التي تشهد تحولات؛ وهو أمر متصل بعلم الإنسان.

في حديثنا عن بحث «تحليل نص عن العروبة والإسلام» لأخينا الكريم سيف الدين عبد الفتاح، نقف بداية أمام شرحه لوحدات التحليل التي اعتمدها ورآها تشكل مقدمة ضرورية لفهم النص. وهي النص نفسه **أولاً**؛ وفكرة الكتاب «العروبة والإسلام» **ثانياً**، والمفكر نفسه **ثالثاً** «بما يمثله من تطور في أنساق الفكر، فلا يمكننا إهمال تلك المساهمات لعصمت سيف الدولة التي شهدت تطوراً وتطويراً في الأفكار ونسبتها ضمن نسقه الفكري». ووضع الباحث في ما يخص المفكر، دراسة «العروبة والإسلام» ضمن ظاهرة التحول الفكري التي بدأت تشهد تجليات في وطننا العربي بعد نكسة عام ١٩٦٧. وشرح الباحث عملية تحليل النص وما تستدعي من رؤى، وعملية تحليل التحول الفكري التي تتطلب استدعاء كتابات المؤلف الأخرى. واعتبر صدور كتاب **عن العروبة والإسلام** «علامة فاصلة»، و«بداية» في صياغة مذهبه الإسلامي في القومية ومذهبه القومي في الإسلام» على حد تعبير عصمت سيف الدولة نفسه.

يعتبر سيف الدين عبدالفتاح نص الكتاب «نصاً حضارياً» يعالج قضايا تؤثر في تأصيلها وصياغتها الرؤية حول جملة القضايا التي تسهم في البناء الحضاري. وينبه إلى أن النص الحضاري يجب أن يُرى ضمن سياقاته الحضارية (الفكرية والعملية)، كما يجب أن يُحرّك ضمن واقعه الفكري والتاريخي (ذاكرة النص) وإلى واقعنا (قراءة التفعيل). وقد يتطلب تقديم ثلاث قراءات متكاملة للنص،هي القراءة العالمة والقراءة الجامعة والمقارنة والقراءة الفاعلة المتفاعلة.وقد قدمها الباحث وفق منهج تحليل النص بإتقان طارحاً أنموذجاً في النقد الفكري يوقف أمامه بما يثيره من تفكر. وحرص الباحث على أن يعزز بحثه بذكر مصادر البحث ومراجعه مقرونة بشروح.

حفلت دراسة «تحليل النص» بالعديد من النقاط والأفكار الحيوية. فهي في القراءة العالمة تعرض الخريطة الكلية الإجمالية للنص، والبناء المفهومي، والنماذج المفاهيمية في خريطتين لمفهوم الأمة ولمفهوم العلمانية، وأنساق الحجج وتحليل النص. وهي في القراءة الجامعة تعنى بمداخل دراسة العلاقة بين العروبة والإسلام، وبالتحولات الفكرية، وقراءات في نص العروبة والإسلام. وهي في القراءة الفاعلة المتفاعلة تهتم بالقراءة المنهجية للفكر العربي وقضاياه، وبصناعة برنامج العمل.

إن قارئ بحث «تحليل النص» يخرج بفكرة واضحة عن كتاب **عن العروبة والإسلام**. وتحثه هذه الفكرة على قراءة النص وتمدّه بمفاتيح للتعمق في فهمه. وهذا هو دور النقد الفكري. وقد قدم سيف الدين عبد الفتاح في دراسته أنموذجاً لمنهجه فيه يستحق الإشادة به.

أختم بالحديث عن الموضوع نفسه «العروبة والإسلام»، وكيف تناوله عصمت سيف الدولة وفي الاعتبار البحث المقدم. أوجز بما يناسب المقام طارحاً النقاط التالية:

١ ـ نقف بداية عند استهلال المؤلف كتابه «ببيان». وهذا البيان الذي جاء في صفحة واحدة يقرر في فقرته الأولى «في الوطن العربي طائفتان اختلفتا فاتفقتا. طائفة تناهض الإسلام بالعروبة، وطائفة تناهض العروبة بالإسلام، فهما مختلفتان. وتجهل كلتاهما العروبة والإسلام كليهما فهما متفقتان»، وينعى عليهما ما تثيرانه من جدل يكاد يضلل الشباب، ومن تحريضه على معارك نكراء تكاد تلهيه عن معركة تحرير أمته.

والفقرة الثانية تبين أن هذا الكتاب هو حديث إلى الشعب العربي عن الطائفتين تباعاً. وفيها تنبيه إلى مذهب المؤلف الإسلامي في القومية ومذهبه القومي في الإسلام. وهذا الاستهلال «ببيان» يذكرنا من جهة بما شاع في أوساط التيار القومي العربي في الستينيات من عناية بفكرة «البيان» التي ظهرت في أوساط مدارس ثورية في الغرب منذ القرن التاسع عشر، كما تستدعي إلى الخاطر شخصية عصمت سيف الدولة المفعمة بالقوة والحيوية المنادية بالثورة.

٢ ـ نقف أيضاً أمام مخطط الكتاب ومضمونه وأسلوبه؛ فنلاحظ أن مؤلفه جعله في فصول ثلاثة، الظالمون والمنافقون والجواب، وفق منطق الجدل الذي اشتهر به. وقد حفلت هذه الفصول بموضوعات كثيرة تشير إلى عناوين فرعية بلغت في الفصل الأول اثني عشر، وفي الثاني ثمانية عشر، وفي الثالث واحداً وعشرين. ويا له من مضمون غني. وتميز الأسلوب بالسلاسة والوضوح.

٣ ـ يلاحظ قارئ كتاب **عن العروبة والإسلام** أن عصمت سيف الدولة مؤلفه،

وظّف فيه حصيلة رحلة حافلة مع العلم والمعرفة في مختلف الحقول. فهو يتجلى مؤرخاً متمكناً، وعالم اقتصاد، وعالم اجتماع، وعالم دين، ومعنياً بالتاريخ الحضاري بلور رؤية فيه، وما أكثر الأمثلة على ذلك. ومن خلال ذلك كله يتجلى رحمه الله مفكراً يوظف مختلف العلوم ليولد الأفكار ويبلورها.

٤ ـ تميز عرض موضوعات الكتاب المختلفة بأنه يقدم عصارات في الموضوع هي حصيلة دراسة واسعة عميقة. وتتداعى إلى الخاطر أمثلة على ذلك، ما أورده بشأن الانتماء المتعدد، وشرحه لمصطلح الأمة، وحديثه عن صحيفة المدينة باعتبارها أول دستور، وقراءته للإسلام ثورة وحضارة وقيماً، ورؤيته للوحدة عربياً وإسلامياً، وعرضه قصة العلمانية. وأمثلة أخرى كثيرة.

٥ ـ عمد عصمت سيف الدولة في موضوعات بعينها إلى طرح «اجتهادات» فيها تتجاوز المألوف وتبعث على التأمل. وهذا ما نراه في تناوله موضوع «دولة الخلافة» وكونها امبراطورية، وأنها لم تكن إسلامية في عصرها، «حيث إن الدولة ضرورة اجتماعية وليس ضرورة إسلامية». وينال هذا الطرح الاجتهادي إعجاب القارئ حتى لو لم يتفق معه كل الاتفاق، مسجلاً فضله في جرأة الطرح وفي الاجتهاد. وهناك موضوعات بلغ المؤلف في معالجتها ذروة، بحيث تبقى ماثلة في الذهن تطيب العودة إليها. ومثل ذلك حديثه عن معيار الحلال والحرام في حضارتنا عند أبناء الأمة مسلمين ومسيحيين، وعرض لقصة حياة مسلم من المهد إلى اللحد في عشر صفحات.

٦ ـ ضمَّن عصمت سيف الدولة في كتابه عرضاً لقضايا العصر، وما تعمد إليه الامبريالية الحضارية من اغتصاب للعقول، وأساليبها في القهر الدعائي، وقد حفل الفصل الثالث (الجواب) بما يستحق القراءة المتأنية بغية تحقيق الاستجابة، على تحديات قوى الهيمنة.

رحم الله عصمت سيف الدولة الذي دخل تاريخ أمتنا مفكراً مناضلاً كان له دوره في النهوض. وتبقى ذكراه عطرة تتألق من خلال كتبه ودراساته المفيدة.

المنـاقشـات

١ ـ عوني فرسخ

يقدم الباحث في الخريطة الكلية الإجمالية العلاقة بين العروبة والإسلام، استناداً لما ورد في كتاب عصمت سيف الدولة (صفحة ١٠ وما بعدها). وتحت عنوان «المنافقون» جاءت جملة «طائفة تناهض الإسلام بالعروبة»، من دون أن يكلف الأستاذ الباحث نفسه عناء التحقق من توافق هذين الادعاءين مع حقائق الواقع أم لا، وتبين إن كان د. سيف الدولة قد استند في إطلاقهما لقراءة موضوعية للفكر والعمل السياسي القومي العربي، أم أنه صدر عن انفعال تجاه أقوال وممارسات غير مسؤولة تدعي الانتساب للفكر والعمل القومي العربي. وفي حدود اطلاعي على الفكر والعمل القومي العربي أستطيع الجزم بأن ليس هناك من ناهض العروبة بالإسلام وأن أعلام الفكر والعمل القومي كانوا دائماً متميزين بمواقف إيجابية تجاه الإسلام الدين والحضارة والقيم، وإن اختلف بعضهم ـ وليس كلهم ـ مع بعض الحركات الرافعة شعارات إسلامية، وذلك بفعل خلافات سياسية، وليس من منطلقات فكرية معادية للإسلام، وقد كان الخلاف وليد صراعات منتصف الخمسينيات في ما بين ثورة ٢٣ تموز/ يوليو عام ١٩٥٢ والإخوان المسلمين في مصر على وجه التحديد. وفي إيضاح ما أدعيه ألاحظ:

ـ تأثرت مواقف القوميين مسلمين ومسيحيين من الإسلام الدين والحضارة بثلاثة عوامل: **الأول**، الدور التاريخي للإسلام والشريعة في تكوين الأمة العربية وانعكاساته شديدة الوضوح في الثقافة العربية والقيم وأنماط السلوك السائدة في الوطن العربي.

الثاني، طبيعة القوى التي تصدى لها الحراك القومي العربي منذ نشأته الأولى، فقوى الاستعمار الأوروبي جاءت مستقوية بالإرساليات التبشيرية البروتستانتية والكاثوليكية التي أبدت عداءً شديداً للإسلام والكنائس الشرقية، وحاولت تهميش اللغة العربية وتبخيس الموروث الحضاري العربي الإسلامي.

الثالث، خوض النخب المسيحية في بلاد الشام صراعات مع قمة الهرم الكنسي ـ الأجنبية في غالبها ـ حول امتيازاتها المادية واستخدام اللغة العربية في الطقوس الكنسية. وبتفاعل العوامل الثلاثة اتسمت المواقف القومية العربية بقدر كبير من الإيجابية تجاه الإسلام.

ـ ليس بين قادة الفكر والعمل القومي العربي من اتخذ موقفاً سلبياً تجاه الإسلام، وهذا ما انتهى إليه كتاب **تحليل مضمون الفكر القومي العربي**. ومن بعض ما ورد فيه: «قسطنطين زريق في أواخر الثلاثينات يرى أن واجب كل عربي أيا كانت طائفته أن يحيي ويمجد ذكرى محمد، وأن يؤمن بأن مصلحته هي بالدفاع عن الإسلام».

ويقول: «تحدث ميشيل عفلق موضحاً الصلة بين الدين والقومية العربية، فالإسلام عنده خير مفصح عن نزوع الأمة العربية إلى الخلود والشمول. . . والإسلام بالنسبة للمسيحيين في اعتقاده يعد بمثابة الثقافة القومية يجب أن يتشبعوا بها حتى يفهموها ويحبوها فيحرصوا على الإسلام حرصهم على أثمن شيء في عروبتهم».

بينما يذهب د. محمد عمارة إلى حد القول: «كانت العروبة أولاً، ثم اقترب ميشيل عفلق، حتى قال مرة الإسلام أولاً»[٣].

ـ يقدم جمال عبد الناصر رؤية قومية في منتهى الوعي والإدراك لدور الإسلام في حياة الأمة العربية ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، فيقول: «إن الأمة العربية تعتز بتراثها الإسلامي وتعتبره من أعظم مصادر طاقتها النضالية، وهي في تطلعها إلى التقدم ترفض منطق هؤلاء الذين يريدون تصوير روح الإسلام على أنها قيد يشد إلى الماضي، وهي ترى أن روح الإسلام حافز يدفع إلى اقتحام المستقبل على توافق وانسجام كاملين مع مطالب الحرية السياسية والحرية الاجتماعية والحرية الثقافية». ويؤكد في كلمة استقباله مختار ولد دادة في ١٧/٣/١٩٦٧ «إن الأمة العربية لا ترى أي تعارض بين قوميتها العربية المحددة وتضامنها القبلي والأخوي مع الأمم الإسلامية». وفي حواره مع خروتشوف ورد قوله «أما عن الدين فأنتم ألقيتم أوزار رجال الكنيسة على الدين، فكان العيب عيب رجال الدين ولم يكن العيب من الدين. أما عن الجامع فكان مركز الثورة، وكان هو الحصن الذي لجأنا إليه دائماً لصد المستعمر، وكان رجال الدين ـ مسلمين ومسيحيين ـ مجتمعين في الكنيسة وفي المسجد من دون حساسيات. وأنا

---

(١) السيد يسين، مشرف، **تحليل مضمون الفكر القومي العربي: دراسة استطلاعية**، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ١٠١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٣) محمد عمارة، **التيار القومي الإسلامي** (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧)، ص ١٦٨.

نفسي حين حدث العدوان الثلاثي سنة ١٩٥٦ خطبت من الأزهر قائلاً: سنقاتل، فالدين عندنا حصن حصين نلجأ إليه».

ـ حقاً إن الدين يعتبر أحد مقومات الوجود القومي العربي، في نظر مختلف الحركات القومية العربية، ولم يأتِ ذلك حرصاً على وحدة النسيج الوطني القومي الذي يضم عرباً غير مسلمين، على الرغم من أهمية ذلك الحرص وضرورته، وإنما نتيجة وعي التجربة الإنسانية بعامة وتجربة المسلمين بخاصة من ناحية، وإدراك دور الإسلام في منح العرب الطاقة الروحية لتعريب بقية نواحي الوطن العربي خارج الجزيرة، وبذلك كان العامل الأول في تكوين العرب القومي بعد الفتح على أساس الانتماء الحضاري وليس الانتساب السلالي. والإسلام هو الذي أغنى اللغة والثقافة العربيتين وحماهما خلال قرون الانحطاط السياسي العربي. فهو بالتالي أكبر من مقومات الوجود القومي العربي وأجل قدراً، ولا يجوز منطقياً أن يعد واحداً منها، والأكثر تعبيراً عن الحقائق الموضوعية في هذا الجزء من العالم. لا تعتبر الأدبيات القومية العربية الإسلام أحد مقومات الوجود القومي العربي، من دون أن يعني ذلك مطلقاً موقفاً علمانياً معادياً للدين بعامة والإسلام بخاصة.

ـ لم تشكل العلمانية أحد مفاهيم الفكر القومي العربي منذ نشأته الأولى، وإن رفض على نحو قاطع ومنذ البداية أيضاً فكرة الدولة الدينية، وأكد بجلاء ووضوح أن تكون الدولة القومية مدنية الطابع. وحيثما ورد مصطلح العلمانية في أدبيات القوميين، فالثابت أنه لم يرد مطلقاً للدلالة على معاداة الدين، وإنما بهدف تحرير الدين من استغلال القوى المستبدة المحلية والاستعمارية على السواء، وتعبيراً عن اعتماد مواقف عقلانية وآراء صادرة عن اجتهاد بشري في ما يخص حياة الناس في دنياهم وقضايا معاشهم من ناحية ثانية.

ـ لا يقصد بالدعوة للوحدة العربية مواجهة الدعوة الإسلامية، كما يتصور خطأ أصحاب هذه الدعوة، وإنما هي في جميع الأدبيات القومية رداً على واقع التجزئة، وباعتبار الوحدة القومية السبيل الذي لا سبيل سواه لنهوض الأمة العربية ومواكبتها العصر.

هذه أبرز الملاحظات التي تؤكد صحة ما أدعيه حول عدم صحة ادعاءَيْ الصديق الراحل د. عصمت سيف الدولة اللذين تعامل معهما الأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح وكأنهما بديهيتان لا تناقشان. مع أنهما يفتقران تماماً لكل سند في أدبيات القوميين وممارساتهم منذ عهد عبد الغني العريسي وشباب جمعيتي «العهد» و«العربية الفتاة» مطلع القرن العشرين إلى ما بعد عبد الناصر والميثاق وحتى لحظة دفع د. عصمت سيف الدولة كتابه القيم للمطبعة، وكتابة د. سيف الدين عبد الفتاح

تحليله العلمي لكتاب الراحل الكبير. مع التأكيد بأن هذا التفنيد لادعاء وجود طائفة تناهض الإسلام بالعروبة وللإيحاء بأن الفكر والعمل القومي كان في بعض جوانبه علمانياً معادياً للدين والإسلام بالذات، لا ينفي مطلقاً تقديري الكبير للدور الذي أداه كتاب د. عصمت سيف الدولة بالرد الموضوعي على من كانوا ـ وما زالوا ـ يناهضون العروبة بالإسلام، إذ ربما قدم في هذا السياق ما لم يسبقه أو يضاهيه أي مفكر قومي عربي في حدود ما أعلم.

٢ ـ عصام العريان

تعيش الأفكار بقدر ما تحدثه من آثار في حياة الناس، لذلك فإن المحطة الأخيرة في الحياة الفكرية للدكتور عصمت سيف الدولة كانت لها آثارها الهامة. ولقد ساهم ـ وهو المفكر القومي البارز ـ في إزالة التناقض بين القومية العربية والإسلام.

كان من نتيجة هذا الجهد الفكري إضافة إلى جهود أخرى لا بد من الإشادة بها، أن حدث اللقاء القومي الإسلامي.

لقد مرت العلاقة بين العروبة والإسلام بمراحل متعددة:

أولاً: التنافس الذي أذكته التدخلات الخارجية (أثناء مرحلة النهضة) بين فكرة الجامعة الإسلامية وفكرة القومية العربية.

ثانياً: إزالة التناقض والتعاون في مرحلة التحرير الوطني.

ثالثاً: الصدام الواضح نتيجة الانفراد بالسلطة.

رابعاً: التعايش الذي يتم الآن.

فهل يمكن أن نشهد مرحلة جديدة يكون فيها التعاون التام والتنسيق من أجل مواجهة المشروع الصهيوني وتحقيق بناء القوة الذاتية العربية الإسلامية في المجالين السياسي والاقتصادي، ولا نغفل المجال الثقافي الفكري أو المجال الاجتماعي؟

٣ ـ حبيب عيسى

ورد في المناقشات حديث عن التحول في فكر الدكتور عصمت سيف الدولة بين الستينيات والثمانينيات. وحقيقة الأمر أن كتاب **عن العروبة والإسلام** كان في السياق ذاته الذي بدأ فيه د. عصمت سيف الدولة مسيرته الفكرية في الستينيات. فكتاب **أسس الاشتراكية العربية** الذي صدر عام ١٩٦٥ وعلى رغم أنه كتاب عن الاشتراكية، فإن الإسلام لم يكن غائباً عنه وإنما كان في صلبه، من خلال الحديث

عن الإسلام الذي بنى الأمة العربية، ثم في **نظرية الثورة العربية**. ورغم أن الكتاب ليس عن الإسلام فإن الإسلام لم يكن غائباً، فهناك جزء عن الإسلام فيه.

وعندما بدأ البعض تعميق التعارض بين العروبة والإسلام جاء كتاب **عن العروبة والإسلام** في سياقه العام واستناداً إلى المنهج ذاته الذي جاء في الكتاب الأول في الستينيات.

الفصل الثاني

الأمة والقومية والدولة الإقليمية عند عصمت سيف الدولة

حسين معلوم(*)

(*) كاتب وباحث ـ مصر.

مدخل

الأمة، القومية، الوحدة.. كلمات ثلاث تتلازم في منتوج الفكر القومي العربي على امتداد القرن العشرين (المنصرم).. وهي، في تلازمها هذا، تتشابك كـ «مفهومات» إلى حد التداخل ضمن إطار النشاط «الأيديولوجي» الذي اعتمده ذلك الفكر، وتمحور حول «الحلم العربي» في النهضة.

بعبارة أخرى، وعلى رغم أن السمة المميزة للدائرة «الثلاثية الأبعاد» (أمة، قومية، وحدة)، تلك التي اعتمدها الفكر القومي العربي في طرح خطابه النهضوي (الوحدوي)، كانت «المستقبلية» (أي: التمحور حول المستقبل كنقطة انطلاق).. إلا أن الواضح، هنا، أن الانطلاق من المستقبل لم يكن ليرتد إلى «الواقع» من أجل إعادة تشكيله والبحث عن ممكنات تحقيق المستقبل من خلال الواقع نفسه.. بل كان في الغالب الأعم يرتد إلى «الماضي» من أجل إعادة بنائه بالصورة التي تجعله في خدمة القضية المستقبلية. ومن ثم، تبدت الإشكالية في اعتماد الفكر (القومي) وخطابه (الوحدوي) لدائرة «ثلاثية الأبعاد» مقلوبة (وحدة، قومية، أمة).

ولعل هذه الإشكالية قد عبرت عن نفسها، بجلاء: ليس فقط في «أزمة» المفهوم الذي لازم «الثلاثية» الشهيرة، إياها، مذ ظهرت الأدبيات القومية (العربية) الحديثة أواخر القرن التاسع عشر.. وليس وحسب في «قراءة التاريخ العربي، والإسلامي، من منظور «وحدوي».. ولكن، إضافة إلى هذا وذاك، في نوع من الانفصال بين المتخيل الذهني والواقع الفعلي. وهو «الانفصال» الذي ساهم في صرف النظر من جانب أقسام من الفكر القومي والخطاب الوحدوي، عن بعض حقائق المجتمع وتفاعلاته (المثال الأكثر بروزاً، هنا، هو الكيفية التي تم التعامل بها مع الصحراء العربية، وصرف النظر عن دورها «التاريخي» المؤثر في العلاقات المجتمعية العربية).

وفي ما يبدو، هكذا، فقد اعتمد الخطاب «الوحدوي» نشاطاً تعبوياً، متجاوباً مع الآمال والطموحات «القومية» الكبرى.. غير أنه في اكتفائه بذلك، أهمل معطيات وتحديات وقضايا ذات طبيعة متعلقة بالأوضاع الحياتية المعيشة وعلى صلة وثيقة بـ«حاضر» الأمة العربية ومستقبلها.

وفي الدراسة الحالية محاولة للاقتراب من المشكلات الفكرية المتعلقة بالأمة والقومية والوحدة العربية، بمناسبة الحديث عن مفاهيمها لدى د. عصمت سيف الدولة.

أولاً: ثلاثية: «الأمة والقومية والوحدة»: (إضافات.. رغم الإجمال)

لا نقصد قطعياً من قولنا السابق اتهام الفكر القومي العربي و/أو الخطاب الوحدوي الذي أنتجه، بـ«التعامي» عن الحقائق المجتمعية العربية، كما ذهب كثيرون.. بقدر ما نبتغي وضع اليد على واحدة من أهم زوايا الإشكالية التي طالت جانباً لا بأس به من الفكر (.. والخطاب)، ونعني بها الزاوية الخاصة بـ «المفهوم»، وذلك ضمن الإطار العام لـ «ثلاثية: الأمة، القومية، الوحدة»..

ولأن مقاربة «الإشكالية» المثارة تعتمد على «القراءة» التي نقدمها لأطروحة عصمت سيف الدولة، كمثال، لذا يصبح التساؤل: هل توجد مثل هذه «الإشكالية» في البناء الفكري الذي يقدمه سيف الدولة، كواحد من أهم ممثلي الفكر القومي العربي.. أم أنه حاول أن يتجاوزها من خلال اعتماده إطاراً مرجعياً معيناً.. أم أنه رغم المحاولة هذه، لم يستطع حلّ تلك «الإشكالية»؟

- الأمة (العربية).. والمكون الحضاري (الإسلامي).

- لعلنا لا نغالي إذا قلنا إن الأمة كـ «مفهوم»، تأتي في مقدمة المفاهيم التي تحتل موقعاً مركزياً لدى عصمت سيف الدولة.. إذ يعبر ذلك المفهوم فقط عن رؤية محددة في الكيفية التي بها تتشكل المجتمعات الإنسانية وتتطور، عن بحثها الدائم والمستمر عن حلول تتجاوز بها، ومن خلالها، المشكلات التي تعوق تقدمها وتطورها.. كما أنه يمثل نقطة الارتكاز في نظرته إلى «الواقع» العربي، أو بالأحرى في نظريته: لما يتسم به هذا الواقع ويعانيه، في الوقت نفسه، من «مشكلات» (المنطلقات)، وما تتطلبه هذه الأخيرة من «حلول» ناجعة لتجاوزها في اتجاه التقدم (الغايات)، وكيفية «تنفيذ» حلول تلك المشكلات في الواقع (الأسلوب)..

وبهذا المعنى يأتي «مفهوم الأمة» كواحد من أهم الإسهامات الفكرية المتميزة التي

قدمها سيف الدولة، كـ «إضافة»، في إطار الفكر القومي (العربي) وإليه.

قولنا الأخير هذا يشير إليه ويؤكده، في آن، جهات ثلاث:

ـ **أولاها**: أن «مفهوم الأمة»، يتجاوز به، ومن خلاله عصمت سيف الدولة، المنظور «الأحادي البعد» الذي كان، وما يزال، يسم جانباً كبيراً من أطروحات الفكر القومي (العربي). وهو «المنظور» الذي تمثل في التركيز على أحد عناصر الأمة، أو مقوماتها، مثل: وحدة اللغة، أو وحدة التاريخ، أو وحدة الدين، أو وحدة المشاعر، إلى غير ذلك من العناصر والمقومات التي تميز الأمة من غيرها من الأمم.. ولعل «التجاوز» المشار إليه هو ذلك الذي يمكن التعبير عنه بـ «المكون الحضاري» للأمة.

ـ **ثانيتها**: أن «المكون الحضاري» كـ «إضافة» قدمها سيف الدولة إلى «مفهوم الأمة»، بما يعنيه من «تحول التاريخ إلى حضارة مشتركة للأمة، عبر تطور التفاعلات المجتمعية بين أبنائها»، وبما يشير إليه ذلك، وبحسب تعبير محمد عبد الشفيع عيسى في كتابه: **القومية العربية**[1]، من أنه: «البوتقة التي تنصهر من خلالها مختلف مقومات الأمة ليشكل الطابع القومي لها.. إذ إننا نجد فيه اللغة وقد انصهرت بالتفاعل النفسي والاجتماعي إلى ثقافة، ونجد التاريخ قد امتلأ بالحضارة». إن ذلك المكون الحضاري ساهم في دفع الرجل إلى أن يتبوأ مكانة متقدمة بين المفكرين القوميين (العرب) على امتداد القرن العشرين، بخاصة أن تلك «الإضافة» كانت من الناحية المنهجية الأولى من نوعها، ضمن إطار الفكر القومي العربي.

ـ **ثالثتها**: أن «مفهوم الأمة» ذاته، وبما يتضمنه من «المكون الحضاري» كـ «إضافة»، كان قد تطور في السياق العام للبناء الفكري الذي قدمه في كتابه **أسس الاشتراكية العربية** (١٩٦٥)، وما بين التعريف الذي قدمه في **نظرية الثورة العربية** (١٩٧١).. هذه المقارنة لا تشير، على عكس ما يراه بعض نقاده «السياسيين»[2] إلى «مغايرة» في ما بين كل من التعريفين، بقدر ما تدل على تطور ـ «منهجي» ـ ظهرت نتائجه واضحة في كتابه **عن العروبة والإسلام** (١٩٨٦).

وهكذا، فإن الجهات الثلاث، وإن كانت تؤكد من جديد ما سبق أن قلناه، من أن: «مفهوم الأمة» يأتي كواحد من أهم الإسهامات الفكرية المتميزة التي قدمها سيف الدولة.. إلا أنها، في الوقت نفسه، لا يمكنها منطقياً مصادرة بعض الملاحظات

---

(١) محمد عبد الشفيع عيسى، **القومية العربية (الإطار النظري ـ المسار التاريخي ـ الأزمة والتجديد)** (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٩٧)، ص ٥٣ ـ ٥٤.

(٢) مخلص الصيادي ومجدي محمد رياض، **نقد جدل الإنسان: قراءة نقدية في فكر الدكتور عصمت سيف الدولة** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٥).

النقدية ـ لنا ـ في مواجهة المفهوم ذاته وبخاصة في الإطار «التطبيقي» له على الحالة العربية.

ولعل هذه الملاحظات يمكن أن تتبدى بشكل أكثر وضوحاً عبر مقاربة «مفهوم الأمة» لدى عصمت سيف الدولة، وتطوره في السياق العام للبناء الفكري الذي قدمه.

في البداية.. يقدم عصمت سيف الدولة تعريفاً «مبدئياً» للأمة فيقول: «..وإذا كان لا بد من تعريف، فالأمة ـ طبقاً لجدل الإنسان ـ مجموعة من الناس تجمعهم وحدة اللغة، ووحدة الأرض، ووحدة التاريخ، ووحدة المصير».. ثم يستطرد، في محاولة التأكيد على أهمية هذه العناصر (مجتمعة) في اكتمال التكوين القومي للأمة، قائلاً: «إن أية مجموعة من الناس لا تتوافر لها تلك العناصر، ليست أمة. قد تكون أمة في (طور) التكوين، في طريقها إلى أن تكتمل»[٣].

ولا بد من أن يثور التساؤل حول هذه العناصر: أهميتها وضرورة توافرها، بالنسبة إلى الأمة واكتمال تكوينها (القومي).. يقوم سيف الدولة بتفصيل ما أجمله في التعريف، فيشير إلى أنه: «حيث لا توجد لغة واحدة، تنقطع صلة الناس، فلا يتم الجدل الاجتماعي. فنفتقد من تكوين الأمة وحدة التاريخ (..)، وحيث لا توجد الأرض الواحدة، لا توجد المشكلات الواحدة، ولا البناء الواحد للحياة القومية. وهنا نفتقد من تكوين الأمة وحدة الأرض فوحدة التاريخ (..)، وحيث لا يوجد التاريخ الواحد، تكون الأمة في طور التكوين، وتفتقد عندئذ كلا من التاريخ الواحد والمصير الواحد، ولو كانت للجماعة التي تعيش على أرض واحدة، لغة واحدة»[٤].

واضحة من هذا التعريف والتفصيل الذي يليه ـ إضافات إلى ما يبدو من تأثر لسيف الدولة في أطروحات الفكر القومي، وخصوصاً أطروحات ساطع الحصري في ما يتعلق بمسألة «اللغة» ـ (واضحة) مركزية الموقع الذي يحتله كل من عنصري «الأرض» و«التاريخ» في رؤية الرجل لـ «اكتمال التكوين القومي للأمة»، أية أمة.

فعلى الجانب الخاص بعنصر «الأرض» يبدو أن الأمر أهم بكثير من مجرد التمييز في «المكان».. فهو (أي سيف الدولة) لا يكتفي فقط بتحديد أن: «الأمة تكوين

(٣) عصمت سيف الدولة، **نظرية الثورة العربية**، ٧ ج (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ج ٢: **الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية**، ص ٤٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٩.

تاريخي يبدأ بالاستقرار على الأرض، ليتميز بهذا عن الطور القبلي الذي سبقه[٥]. ولكنه يؤكد، أيضاً، خطأ الآراء ـ المتداولة في الفكر القومي (العربي) ـ التي لا تدخل «الأرض المشتركة» عنصراً في التكوين. إذ إن: «أية نظرية في «الأمة لا تسلم بأن «الأرض المشتركة» لازمة لأية جماعة بشرية لتكون أمة، هي نظرية فاشلة في التعريف بالأمة. ذلك لأن كافة العناصر الأخرى، مثل وحدة اللغة.. أو وحدة الحياة الاقتصادية.. أو وحدة الثقافة .. أو حتى وحدة الإرادة... إلخ، كل هذه العناصر يمكن أن تتوافر وأن تجتمع لجماعات بشرية لا ترقى إلى مستوى «الأمة» كالمجتمعات القبلية مثلاً»[٦].

أما على الجانب المتعلق بعنصر «التاريخ»، فيبدو أن الأمر يتجاوز مجرد التمييز في «الزمان»، إلى ما يشبه القاعدة الحاكمة لـ «اكتمال التكوين القومي للأمة». هذه القاعدة مفادها: «أن وجود الأمة الواحدة لا يكتمل إلا بالتاريخ الواحد، بصنع الحياة ذاتها»[٧]. ولأنه من الضروري أن تكون هناك دلائل (منهجية) على الكيفية التي يتم بها صنع الحياة (ذاتها)، وصولاً إلى التاريخ الواحد الذي لا يكتمل وجود الأمة بدونه، يسارع سيف الدولة إلى تبيان هذه الدلائل، مؤكداً أنه في طور «التكوين» القومي (مرحلة الاستقرار على الأرض)، تكون «الطبيعة قد تحددت بمنطقة جغرافية معينة ومتميزة عن غيرها»، ويكون «المجتمع قد تحدد بشعب معين ومتميز عن غيره». ومن ثم، فإن: «مؤدى هذا التحديد ـ وهو ما نعنيه بالاستقرار ـ أن حصيلة تفاعل الإنسان مع طبيعته، ومع مجتمعه الخاص، أمته، ستكون متميزة بمضمونها عن غيرها، سواء أكانت حصيلة تفاعل مع الطبيعة (إنتاج زراعي أو صناعي أو أدوات إنتاج أو نقل... الخ)، أم حصيلة تفاعل مع المجتمع (نظم أو مذاهب أو عقائد أو عادات أو أخلاق... الخ)، تكون كل أمة قد تميزت خلال تطورها الجدلي حلاً للمشكلات المشتركة بتراث حضاري مشترك ومتميز من غيره. وباختصار تكون الأمة خلال استقرارها على الأرض الواحدة، وحل مشكلاتها المشتركة قد كونت تاريخها الواحد»[٨].

وهكذا، فإن النقطة المحورية التي يلتقي عندها الجانبان: هذا المتعلق بعنصر «التاريخ»، وذاك الخاص بعنصر «الأرض»، هي النتيجة التالية: «الأمة، إذن، تكوين

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٦) المصدر نفسه، ج ٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟، ص ١٣٦.

(٧) المصدر نفسه، ج ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية، ص ٥٠.

(٨) المصدر نفسه، ص ٤٥ ـ ٤٦.

اجتماعي يتم على أرض واحدة خلال صنع التاريخ، فهي وجود من صنع التاريخ»[٩].

هذه النتيجة هي ما دفعتنا: ليس فقط، إلى القول بـ «مركزية الموقع» الذي يحتله كل من عنصري «الأرض والتاريخ» في رؤية سيف الدولة لـ «اكتمال التكوين القومي للأمة». ولكن، أيضاً، إلى القول بـ «التطور المنهجي» لمفهومه عن الأمة، في هذا السياق العام للبناء الفكري الذي قدمه.

ففي كتابه **نظرية الثورة العربية**، يقدم مفهوماً عن الأمة وتعريفاً لها قائلاً: «وإذا كان لا بد من تعريف، فإن الأمة مجتمع ذو حضارة متميزة، من شعب معين مستقر على أرض خاصة ومشتركة، تكوّن نتيجة تطور تاريخي مشترك»[١٠].

وفي ما يبدو فإن «التطور المنهجي لمفهوم الأمة يمكن ملامسته إذا لاحظنا أن هذا التعريف (الأخير) يتكون من أجزاء ثلاثة رئيسية، ليست منفصلة، بل مترابطة، وهي:

أولاً: أن الأمة «مجتمع.. من شعب معين مستقر على أرض خاصة ومشتركة».. وهو ما يعني أن الأمة عبارة عن الوحدة الموضوعية بين «الشعب» و«الأرض». إنها وحدة موضوعية، لأنها تكونت عبر تفاعل وتطور تاريخيين: تفاعل الشعب على الأرض، ومعها، عبر أحقاب تاريخية طويلة. وهو التفاعل الذي لا يمكن أن يتم إلا من خلال «استقرار» الشعب على الأرض («الاستقرار»، كعلاقة داخلية بين الشعب على الأرض)، و«اختصاص» هذا الشعب ذاته بهذه الأرض نفسها، دون غيره من الشعوب الأخرى («الاختصاص» كعلاقة خارجية مع الغير).

ثانياً: أن الأمة «مجتمع.. تكون نتيجة تطور تاريخي مشترك». وهو ما يشير إلى إن الأمة ليست مجرد «تكوين تاريخي».. إذ أن هذا لا يكفي لتمييزها ـ كطور أكثر تقدماً ـ من غيرها من الأطوار السابقة عليها، بل هي تكوين تاريخي تم عبر «التطور المشترك» لشعب مستقر على أرض خاصة به. وهو التطور: الذي يتحقق، من جهة، من خلال بحث الناس عن «حياة أفضل» (وحدة الوجود، أو التكون، في الماضي).. ويؤدي، من جهة أخرى إلى المشاركة التاريخية لـ «الشعب» في «الأرض» (وحدة المصير في المستقبل).

ثالثاً: أن الأمة «مجتمع.. ذو حضارة متميزة».. وهو ما يؤكد «المكون

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٥١.

(١٠) المصدر نفسه، ج ٣: **المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟**، ص ١٣٧.

الحضاري» كمميز للأمة من غيرها من الأمم. وهو المكون الذي يمثل «الحصيلة»، الناتجة من تفاعل الناس مع أرضهم الخاصة (الحصيلة المادية، أو: «المدنية»)، وفي ما بينهم (الحصيلة المعنوية، أو «الثقافة»).. ولعل هذا ما يوضح كيف أن اللغة والثقافة والدين (كأمثلة)، تأتي ضمن عناصر «التكوين الحضاري»، وهي تختلف من أمة إلى أمة تبعاً لظروف «التطور التاريخي» الذي كونها.

وفي هذا السياق، سياق «التعريف» الذي يقدمه عصمت سيف الدولة لـ «الأمة»، بأجزائه الثلاثة، يمكن أن نصل إلى استنتاج مؤداه: أن الأمة تتسم بمقومات ثلاثة.. هي: الأرض الخاصة والمشتركة، والتطور التاريخي المشترك، والمكون الحضاري المشترك.

وعند مقاربة الكيفية التي يطبق بها سيف الدولة، هذه المقومات الثلاثة على الحالة العربية، نجده في ما يتعلق بـ «الأرض الخاصة والمشتركة» يشير إلى أنه: «عندما نقول ـ مثلاً ـ اننا أمة عربية ثم نتحدث عن الوطن العربي، لا يكون حديثنا عن شيئين منفصلين، بل عن الكل (الأمة) الذي يتضمن الجزء (الوطن). فالشعب العربي (الناس) والوطن العربي (الأرض) يكونان معاً الأمة العربية التي ما تحولت من شعوب لا تختص بالأرض التي تقيم عليها إلى أمة، أو من أرض لا تخص شعباً بعينه إلى أمة، إلا عندما التحم الشعب العربي بالوطن العربي واختص به ليكونا وجوداً واحداً هو الأمة العربية»[11].

وفي ما يخص «التطور التاريخي المشترك»، يؤكد أنه: «لم نكن أمة عربية اعتباطاً، بل تكونا أمة عربية من خلال بحث الناس عن حياة أفضل، فإذا كنا قد بلغنا من خلال تلك المعاناة التاريخية الطور القومي، أي ما دمنا أمة عربية واحدة، فإن هذا يعني أن تاريخنا قد استنفد خلال بحث أجدادنا عن حياة أفضل، كل إمكانيات العشائر والقبائل والشعوب قبل أن تلتحم معاً لتكون أمة عربية واحدة»[12].

أما «المكون الحضاري» الذي يميز هذه الأمة العربية، فينطلق من أنه جاء ناتجاً من تلك العلاقة التاريخية «الخاصة» بين هذه الأمة والإسلام، إذ مع «الصحيفة» التي وضعها النبي محمد بن عبد الله ﷺ، والتي كانت: «شهادة ميلاد الأمة العربية...، حيث: «بدأت الأمة العربية جنيناً في رحم أول مجتمع (شعب) أوجدته ثورة الإسلام الحضارية، ولدت فيه ونمت معه، واكتملت أمة عربية به»[13]. ومن ثم، كان

---

(١١) المصدر نفسه، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(١٣) عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٥٩ و٦٥.

الإسلام مميزاً للأمة العربية، لأنها: «تكونت به أمة» بل إنها من المنظور الحضاري، تميزت حتى من الأمم المسلمة الأخرى: «تميزت باللغة العربية (لغة القرآن)، وتميزت بوحدة الأرض. . وصنعت من أرضها، وبلغتها، أنماطاً من الفكر والمذاهب والفن والعلم والتقاليد، وعناصر الحضارة الأخرى، ما كان حضارة عربية خالصة حتى عندما كان الإسلام يطبع حضارتها وحضارات الأمم والشعوب الأخرى بطابع إسلامي مميز»(١٤).

هذه هي الملامح الأساسية للرؤية التي يقدمها عصمت سيف الدولة «حول مفهوم الأمة»، وحول تطبيق هذا المفهوم على «الأمة العربية».

بيد أن هذه الرؤية، ذاتها، وإن كانت تحمل قدراً من «الإضافة» التي قدمها سيف الدولة في إطار الفكر القومي العربي، إلا أنها تحمل، في الوقت نفسه، قدراً متعاظماً من «الإجمال» لا يمكن صرف النظر عنه. ولعل أهم ما يأتي في هذا الشأن، هو ذلك الإجمال في ما يتعلق بكل من الحضارة.والتاريخ.

وسوف نكتفي هنا بتناول ذلك «الإجمال» على الجانب الخاص بـ «الحضارة». . أما جانب «التاريخ»، فسوف يتم تناوله في ما يأتي من حديث عن «الدولة الإقليمية».

في ما يتعلق بـ «الحضارة»، و«المكون الحضاري» للأمة ـ كأهم المقومات التي تتميز بها الأمة من غيرها من الأمم، أو من المجتمعات السابقة عليها ـ يتبدى ذلك «الإجمال»، وقد تحول إلى «تجريد» في النظر إلى هذه وتلك. . وهو ما يمكن ملاحظته عبر جهات ثلاث:

فمن جهة، لم يتضمن البناء الفكري الذي قدمه سيف الدولة من خلال كتاباته ـ وهي ليست بالقليلة ـ أية إجابة عن التساؤل: «ما هي الحضارة؟». . اللهم سوى إشارة ـ متكررة ـ إلى أنها تتكون من شقين: أحدهما «مادي» (حصيلة تفاعل أفراد المجتمع مع الطبيعة)، والآخر «معنوي» (حصيلة تفاعل أفراد المجتمع في ما بينهم). كما أنه لم يشر إلى ما يعنيه ـ تحديداً ـ بالحضارة، سوى مرة واحدة، حين قال: قد اخترنا استعمال كلمة الحضارة. . للدلالة على نسق معرفي مركب»(١٥). وهو، كما يبدو، ليس تعريفاً بقدر ما هو إجمال ـ تجريدي ـ لـ «مفهوم» الحضارة.

صحيح، أنه «ليس هناك اتفاق على دلالة كلمات الحضارة والمدنية والثقافة أو على الفوارق بينها، فكثيراً ما تستعمل كمترادفات في الدراسات التاريخية»(١٦).

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٧٠.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٤٥.
(١٦) المصدر نفسه.

وصحيح، أيضاً، أن «النسق المعرفي المركب»، إياه، يتضمن ما لا حصر له من المعارف التي: «أقصى ما يمكن أن يقال عنها إنها معرفة قواعد سلوك مميزة ما بين الصواب والخطأ في التعامل مع الأشياء والناس والوجود، الشامل الأشياء والناس معاً، تنتمي إليها الأديان والمعتقدات والشرائع والتقاليد والآداب والقيم والمعايير الجمالية للفن والأدب والموسيقى والعمارة»[١٧]. أو بعبارة أخرى، كل تلك المعارف التي: «تسمى مجتمعة «حضارة»، والتي تتضمن المعايير الاجتماعية التي تحدد للإنسان في كل مجتمع ما ينبغي أن يكون عليه موقفاً واتجاهاً ومسلكاً، وما يتوقعه من الآخرين»[١٨]. إلا أنه، رغم هذا وذاك، يبقى من الصحيح، كذلك، أن جعل الحضارة «معياراً» للأمة، وتمييزاً لها من الأطوار السابقة عليها، كان يتطلب «مقياساً» ـ «منهجياً» ـ لهذه الحضارة: مواصفاتها وحدودها، يمكن من خلاله أن نحدد: أن هذه الأمة قد تكونت، وتلك لم تتكون بعد.

من جهة أخرى، كان لغياب «القياس المنهجي» للحضارة، و ـ بالتالي ـ حضارة الأمة، أو: «الحضارة القومية»، أثره الواضح في انتفاء إمكانية التفرقة بين حضارة الأمة وحضارات الأطوار السابقة عليها، كالقبيلة مثلاً. فالقبيلة ـ أية قبيلة ـ لها مجموعة من العادات والطقوس والمعتقدات الدينية وإنتاج مادي ومعنوي وتاريخ.. الخ، أي ان لها حضارة من نوع ما.. ولا يحتجن أحد على أحد بأن القبيلة يمكن أن ينتقص منها الشق «المادي» من الحضارة نتيجة عدم استقرارها فترات زمنية طويلة على الأرض، إذ يكفي أن نؤكد الملاحظة التي يشير إليها محمد جابر الأنصاري من أن العملية الإنتاجية القبلية: «تحتاج ـ بشروطها الطبيعية القاسية ـ إلى قدرات وجهود إنسانية، وإلى تنظيم اجتماعي خاص لا يستهان به.. (ولعل هذه الشروط، نفسها، هي ما) جعلها ـ بلا مبالغة ـ مجتمعاً يعيش حالة حرب سواء مع الآخرين أو مع الطبيعة أو حتى مع ذاته»[١٩]. حالة الحرب هذه أو بالأحرى: حالة «التفاعل» الدائم والمستمر التي يعيشها «المجتمع القبلي» (مع الآخرين ومع الطبيعة ومع ذاته)، لن يكون لها من ناتج سوى تلك: الحصيلة المادية والمعنوية»، أي: الحضارة، وهو ما يعني أن القبيلة: «مجتمع ذو حضارة متميزة» (عن «العشيرة» كمثال، وعن الأمة كمثال آخر).

ولا نعتقد أن في ما نقوله جديداً. إذ إن سيف الدولة نفسه كان قد أشار في

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٥٠.

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) محمد جابر الأنصاري، التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام: مكونات الحالة المزمنة: نظرة مغايرة في خصوصية الإشكال السياسي عند العرب وموقف الإسلام منه (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٩)، ص ٧٢.

أحد المواضع من كتاباته، إلى أن: «الحضارة هي ناتج تفاعل جماعي بين الناس وفيما بينهم وبين الظروف البيئية التي يعيشون فيها رحلاً أو مستقرين»[٢٠]. وكان قد أكد، في موضع آخر، «أنه في زمان معين في مكان معين يكون لكل مجتمع معين في الزمان والمكان حضارته، لا تتخلف عنه كما لا تتخلف خصائص معينة من المادة عن أي من عناصرها في حالة نقائه. فهي الحضارة الملازمة، المناسبة، الملائمة أفضل الحضارات بالنسبة إليه حتى بدون أن يعرف لماذا»[٢١]. وهو ما يعني، بحسب تعبيره هو نفسه، أي أن: «ثمة حضارة عشائرية، وثمة حضارة قبلية، وثمة حضارة شعوبية، وثمة حضارة قومية. . إلى ما لا ندري الآن كيف تكون عليه الحضارة في المستقبل غير المنظور». وهي، كما نرى «إضافة» أخرى يقدمها سيف الدولة في إطار الفكر القومي (العربي)، وإليه، ولكن: دونما تحديد لـ «الكيفية» التي يمكن بها، ومن خلالها، أن نقوّم كل من هذه الحضارات، وأن نحدد الفروقات (أو: «التمايزات») في ما بينها.

من جهة أخيرة: أسهم «التجريد» في النظر إلى الحضارة، وغياب «المقياس المنهجي» في النظر إلى الحضارات القومية («الحصيلة» التي تكتمل بها الأمة تكويناً، فتتميز بها من غيرها من «المجتمعات»)، في إصدار حكم هو أقرب إلى «التعميم» في ما يخص الأمة العربية. لا من حيث إنها «أمة مكتملة التكوين» فهذا ما لا يمكن إنكاره، وبحسب تعبير سيف الدولة، فإن: «الذين لا يدركون هذا عن طريق معرفة التاريخ، يدركون حصيلته فيهم شعوراً بالانتماء القومي وعلى الذين لا يشعرون به أن يكتشفوا أنفسهم من غربتهم في الأمم الأخرى، فهم ثمة متميزون بعروبتهم عن الأمم لا تقبلهم لأنهم لا ينتمون إليها». ولكن، يبدو «التعميم» إياه، من حيث «اللحظة التاريخية» التي اكتمل فيها ذلك التكوين إذ يحدد سيف الدولة تلك «اللحظة» في السياق التالي: «إن الإسلام، بعد أن طور سكان الجزيرة العربية من قبائل إلى شعب عربي، انطلق إلى ما يجاوره فالتقى واختلط بمجتمعات كانت قد تجاوزت الطور القبلي واستقرت شعوباً، وإن كانت السيطرة الفارسية والرومانية قد عوقت تطورها، فلم تنشأ في أي منها حضارة قومية. . هذه الشعوب أكمل الإسلام تكوينها أمة واحدة: رفع عنها العبودية. . ثم ألغى في ما بينها الحدود. . ثم قدم لها لغة مشتركة. . ثم نظم فيها الحياة طبقاً لقواعد عامة واحدة (القواعد الإسلامية). . ثم تركها تتفاعل تفاعلاً حراً مع الأرض المشتركة قروناً متصلة. . ثم جمعها معاً لتدافع عن الأرض المشتركة في عين جالوت، ثم على مدى قرن من الحروب المستمرة ضد

---

(٢٠) سيف الدولة، المصدر نفسه، ص ٤٥٥.

(٢١) عصمت سيف الدولة، **الشباب العربي والهوية: مشكلة الانتماء** (تونس: دار البراق، ١٩٩١).

الغزو الصليبي، ونحسب أن في ذلك القرن كانت الشعوب قد انصهرت في نيران المعارك فاكتملت الأمة تكويناً»[٢٢].

تبعاً لهذا السياق، فإن الأمة العربية قد اكتملت تكويناً مع نهاية «الحروب الصليبية»، التي استمرت ما يقارب القرن من الزمان (من عام ١٠٩٦ إلى عام ١١٩٢).. بيد أننا لا نجد إجابة عن التساؤل: «لماذا في هذه اللحظة بالذات، دون غيرها، اكتملت الأمة العربية تكويناً؟».

وهو تساؤل لا يكفي معه القول: «إن الشعوب انصهرت في نيران المعارك» في غيبة «المقياس المنهجي» الذي نتمكن به، ومن خلاله، من تحديد «لحظة تاريخية» بمثل هذه الأهمية.

هذا في ما يتعلق بـ «الحضارة» والإجمال كالذي تضمنته رؤية سيف الدولة في النظر إليها، وفي كيفية تحديدها كـ «مكون» تتميز به الأمة من غيرها من «المجتمعات»، وهو في ما يبدو إجمال ما كنا لنستطيع صرف النظر عنه.. هذا مع الإقرار بما تضمنته الرؤية ذاتها من «إضافة» في إطار الفكر القومي العربي ليس فقط في ما يخص «الأمة»، ولكن أيضاً في ما يخص «القومية».

١ ـ القومية (العربية).. والانتماء (العربي الإسلامي)

مثلما كان مفهوم «الأمة» يحتل موقعاً مركزياً لدى عصمت سيف الدولة، يأتي مفهوم «القومية» أيضاً، ليشاركه مركزيته.. بل وليشاركه سمة «التطور» في السياق العام للبناء الفكري الذي قدمه سيف الدولة، وهو التطور الذي يمكن ملامسته عبر إدراك الفارق في ما بين تعريفين لـ «القومية»، جاء الأول في كتابه **أسس الإشتراكية العربية** (١٩٦٥)، بينما جاء الآخر في كتابه **عن العروبة والإسلام** (١٩٨٦).

بل إن الأمر الجدير بالاهتمام والتأمل أن مفهوم «القومية» جاء ليمثل إضافة إلى ما قدمه سيف الدولة عبر مفهومه لـ «الأمة».. «إضافة» أزال بها الرجل كثيراً من الغموض والخلط في ما بين «الأمة» و«القومية» مما كان، ولم يزل، يسم جانباً لا بأس به من الفكر القومي العربي.

ولعل هذا الخلط وذاك الغموض يبدوان بوضوح.. إذا لاحظنا، من جهة، أن تداخلاً متعمداً يتم في أحايين كثيرة، من قبل العديد من الباحثين والسياسيين العرب،

---

(٢٢) سيف الدولة، **عن العروبة والإسلام**، ص ٦٨ ـ ٦٩.

في النظر إلى ما تعنيه القومية، بل دونما تفرقة بين القومية كـ «ظاهرة (أو: حقيقة) اجتماعية»، والقومية كـ «حركة» (أو: توجهات) سياسية». . ولاحظنا، من جهة أخرى، أنه غالباً ما يدور الحديث، من قبل البعض من الكتاب والباحثين القوميين، عن الأمة والقومية كـ «ظواهر اجتماعية» بالتبادل كـ «مرادفات» من دون ما تمييز، أو محاولة تمييز بينهما. . ولاحظنا، من جهة أخيرة، أن جانباً متعاظماً من منتوج الفكر القومي (العربي) كان قد تضمن توجهاً عاماً في التعامل مع القومية، أو بالأحرى: اتفاقاً عاماً على أنها: «شعور جماعة من الناس بما يربطهم من روابط مشتركة من الثقافة والنسب يتميزون بها، وترجع أصولها إلى الماضي، وتدفعهم إلى اتخاذ مواقف موحدة في كثير من المواجهات الرئيسية في القضايا السياسية. . وفي الميادين الثقافية. . »(٢٣).

صحيح أن ساطع الحصري، «شيخ منظري القومية العربية» (بحسب ما أطلقت عليه، هذا اللقب، **موسوعة العالم المعاصر** (١٩٧٥)، كان قد مثل ـ على منحنى تطور الفكر القومي العربي، وخطابه الوحدوي ـ نقطة حاسمة في النظر إلى القومية. . وذلك حينما أشار في كتابه **أبحاث مختارة في القومية العربية** إلى أن: «الوطنية والقومية من أهم النزعات الاجتماعية التي تربط الفرد البشري بالجماعات. . الوطنية: هي ارتباط الفرد بقطعة من الأرض تعرف باسم الوطن، والقومية: هي ارتباط الفرد بجماعة من البشر تعرف باسم الأمة». . وهو ما يعني أن القومية ـ عنده ـ هي «ظاهرة شعورية» أو بالأصح: «نزعة. . متولدة من وحدة اللغة والتاريخ»(٢٤). إلا أنه يبقى من الصحيح، أيضاً، أن عصمت سيف الدولة مثل نقطة أكثر تقدماً في النظر إلى القومية، وذلك عبر «الإضافة» التي قدمها: ليس فقط من حيث التفرقة ـ «المنهجية» ـ في ما بين الأمة والقومية، ولكن، إضافة إلى ذلك، من حيث إرساء الأخيرة (القومية) على «الأرض»، أو بالأحرى: على «المكون الحضاري» للأمة، عندما ربطها ـ في إطار تطور المفهوم لديه ـ بـ «الانتماء».

ولعل قولنا الأخير، يتبدى بوضوح عند مقاربة نقاط ثلاث رئيسية، تمثل ـ في تتابعها ـ الاتجاه العام لتطور «مفهوم القومية»، لديه. .

---

(٢٣) صالح أحمد العلي، «الشعور القومي عبر التاريخ: مقومات القومية العربية ومظاهرها عبر التاريخ،» ورقة قدمت إلى: **تطور الفكر القومي العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالاشتراك مع المجمع العلمي العراقي، اتحاد المؤرخين العرب، معهد البحوث والدراسات العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٦)، ص ٢١.

(٢٤) ساطع الحصري، **الأعمال القومية لساطع الحصري**، سلسلة التراث القومي، ٣ أقسام (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ٢٩.

أولاً: ينطلق سيف الدولة في بناء مفهومه للقومية، من حقيقة أن: «الأمة تكوين اجتماعي يتم على أرض واحدة خلال صنع التاريخ. فهي وجود من صنع التاريخ. ولما كان التاريخ حصيلة التطور الجدلي الحتمي، فإن الأمة التي تكونت غير قابلة للإلغاء»[٢٥].

انعدام قابلية الإلغاء هذه، وإن كان يعني ـ في ما يعنيه ـ «أن الإنسان: «لا يستطيع أن يلغي الماضي أو يغيره، لا يستطيع أن يلغي الوجود القومي».. فإنه، في الوقت نفسه، يؤكد «ألا حرية للإنسان في أن ينتمي إلى أمة معينة»[٢٦].

وفي ما يبدو، هكذا، فإن «الوجود القومي» كـ: «تكوين تاريخي أسهمت فيه كل الجماعات والمجتمعات والشعوب التي دخلت معاً مرحلة التكوين القومي، وانتهت إلى أن تكون أمة واحدة».. يمثل علاقة «موضوعية» بالنسبة إلى الإنسان (الفرد) في هذه الأمة بمعنى أنه «وجود» غير متوقف عليه، أو ـ حتى ـ على إدراكه لهذا الوجود. ويترتب على ذلك، أن «الانتماء إلى أمة معينة» (الانتماء القومي)، هو، بالتحديد، علاقة موضوعية. بدليل، أن «الشعور بالانتماء القومي»: «لا يكاد يظهر تعبيراً أو حركة داخل الأمة، ولكنه تعبير قوي عن وجود الأمة في الذات مميزاً خاصاً للذين يعيشون في أمم أخرى، يشعرون بانتمائهم إلى أمتهم من غربة الضغط القومي في الأمم التي يعيشون في كنفها. وكلما امتد الوجود القومي، وملأ الزمان تاريخاً من خلفه، تحول الشعور إلى استقرار نفسي يسمى حباً، لا يظهر إلا بالاستفزاز المعتدي»[٢٧].

ويبدو هنا التأثر الواضح بـ «مفردات» ـ وليس بـ «منهجية» ـ ساطع الحصري. إذ نلاحظ أن الحصري، بالإضافة إلى حديثه عن القومية كـ «ظاهرة شعوبية» في كتابه **أبحاث مختارة في القومية العربية**، يؤكد: «أن الوطنية هي حب الوطن والشعور بارتباط باطني نحوه، والقومية هي حب الأمة، والشعور بارتباط باطني نحوها»[٢٨] (كما نلاحظ، أيضاً، أن التعبير نفسه: «القومية حب»، سوف يتكرر، في ما بعد، لدى ميشيل عفلق، مؤسس حزب البعث العربي).

ثانياً: بعد هذا التأثر ينتقل عصمت سيف الدولة إلى ملامسة «مفهوم القومية»،

---

(٢٥) سيف الدولة، **نظرية الثورة العربية**، ج ٢: **الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية**، ص ٥١.

(٢٦) المصدر نفسه، ج ٣: **المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟**، ص ١٨٧.

(٢٧) المصدر نفسه، ج ٢: **الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية**، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٣.

بشكل أكثر تحديداً، وذلك اعتماداً على أن لكل أمة عدداً من الأبعاد، تحددها وتتحدد بها: «البعد الأول يحددها من حيث علاقتها بالجماعات الإنسانية الخارجة عنها. والبعد الثاني يحددها من حيث علاقتها بالجماعات الإنسانية الداخلة فيها. والبعد الثالث يحددها من حيث مصيرها كأمة. هذا بالإضافة إلى حدها الرابع (الحد الزمن)، الذي هو الواقع الاجتماعي للأمة في وقت معين»(٢٩). فمن مجموع هذه الأبعاد، يصل سيف الدولة إلى استنتاج مفاده: «أن القومية وصف للعلاقة التي تجمع الناس في مجتمعهم القومي. والمد القومي هو الذي يتحدد متفقاً مع علاقات المجتمع القومي بغيره. والحركة القومية هي التي تستهدف تطوير المجتمع في حدود التزامها تلك العلاقات. أما المجتمع القومي فهو الأمة نفسها»(٣٠). ولعل هذا الاستنتاج، هو ما يشير إلى التطور الفكري لدى عصمت سيف الدولة، في ما يخص «مفهوم القومية»: من مجرد «الشعور» و«الاستقرار النفسي» و«الحب»، إلى «وصف» العلاقة التي تجمع أفراد الأمة الواحدة بعضهم مع بعض.

ثالثاً: لم تقف القومية، كـ «مفهوم» يتمحور حول «الوصف»، عند هذا الحد من التطور لدى سيف الدولة، بل أصاب مفهومها المزيد، وبخاصة في كتابه **عن العروبة والإسلام**. إذ، هنا، تبدو «الإضافة» التي قدمها، حينما قام بتأكيد دور القومية كـ «مصدر نمو» لشخصيات الأفراد الذين تجمعهم، في هذا المجتمع، بل لا نغالي إذا قلنا أنه ضمن الجوانب التي انطوت عليها هذه «الإضافة»، هو انتقال سيف الدولة بمفهوم الأمة من «الخارج» (وصف العلاقة)، إلى «الداخل» (التعبير عن جوهر العلاقة)، أو قل: إنه انتقال من المفهوم «السلبي» إلى المفهوم «الإيجابي» وذلك حينما يشير إلى «القومية» كـ: «تعبير عن علاقة مميزة للانتماء إلى أمة معينة وليست ممتازة»(٣١).

ولعل «الربط» الذي أقامه سيف الدولة، عبر «دائرة مفاهيمية»، تجمع في ما بين القومية والأمة والمكون الحضاري، إضافة إلى «الانتماء».. يتبدى بوضوح، إذا ما لاحظنا إشارته الأخيرة إلى القومية. ولاحظنا، أيضاً، «مفهوم» كـ: «طور متقدم من أطوار التكوين البشري، متميز عما سبقه من أطوار عشائرية أو قبلية أو شعوبية»(٣٢)، ولاحظنا كذلك، أن هذا «الطور المتقدم» (الأمة)، هو: مجتمع ذو حضارة متميزة. «حيث الحضارة: «ناتج تفاعل جماعي بين الناس وفيما بينهم وبين الظروف البيئية التي

---

(٢٩) المصدر نفسه، ج ٣: **المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟**، ص ١٤٨.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(٣١) سيف الدولة، **عن العروبة والإسلام**، ص ١٣٦.

(٣٢) المصدر نفسه.

يعيشون فيها رحلاً أو مستقرين»، وحيث الحضارة «القومية»: «تتميز عن باقي الحضارات بأن الأرض المحددة الخاصة بالشعب المعين ثابتة في الزمان وفي المكان. وبالتالي فإن دورها في بناء الحضارة القومية، من خلال تفاعل الشعب معها تأثراً وتأثيراً، وما يسفر عنه من خصائص حضارية، يتسم بما لها من ثبات واستمرار. فتتميز الحضارة القومية بثباتها واستمرارها في أفراد الشعب (شخصياتهم)..»(٣٣). ثم لاحظنا، أخيراً، أن الانتماء: «علاقة موضوعية بين شخصية الإنسان ومصدر نموها الحضاري»(٣٤).

هكذا، إذن، تعبر هذه النقاط الثلاث، عن تطور مفهوم القومية في السياق العام للبناء الفكري الذي يقدمه عصمت سيف الدولة.. ولعل أهم ما يميز الدائرة، «المفاهيمية» للقومية أن مركزها يتمحور حول «الربط» المشار إليه، بين القومية والانتماء.

ولأن سيف الدولة لا يعنيه كثيراً ـ في ما يبدو ـ تقديم نظرية «مطلقة» في القومية، بقدر ما يهتم بتقديم رؤية محددة في ما يخص حالة معينة، هي الحالة العربية: الأمة ومكونها الحضاري، الانتماء إليها والتعبير عن هذا الانتماء.. لذا، يطبق مفهومه عن «القومية» على الحالة العربية، معتمداً في ذلك على ما قدمه ـ من قبل ـ عن الأمة «العربية» والمكون الحضاري «الإسلامي».

يبدأ سيف الدولة من: «أننا أمة عربية مكتملة التكوين»، بما يعنيه هذا من أن الحضارة العربية (حضارية قومية، لا عشائرية ولا قبلية ولا شعوبية. لدينا وفينا كل ما نقلته إلينا لغتنا من تراث حضاري موروث من الأطوار العشائرية والقبلية والشعوبية قبل أن نكون أمة في طور التكون، إلى أن أصبحنا أمة).. وإن الإسلام.. حين تم الفتح العربي الإسلامي: «جمعنا في دولة ووفر لنا الاستقرار على الأرض الخاصة، والتفاعل فيما بيننا وبينها، ودخلنا به طور التكوين القومي إلى أن أصبحنا أمة»(٣٥).. بما يعنيه هذا، من أن الأمة العربية: «تميزت عن الأمم الأخرى التي دخلتها الرابطة الدين بعد أن أصبحت أمماً. فكان الدين بالنسبة إلى الأمة العربية، مصدر وجود، وبالنسبة إلى الأمم الأخرى كان الدين أداة تطور».. وبما يعنيه، في الوقت نفسه، من أن الإسلام: «كان مميزاً للأمة العربية حتى عن الأمم الأخرى داخل العالم الإسلامي الواحد، لأنها تكونت به أمة، بينما كان الإسلام، بالنسبة إلى الأمم المسلمة

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٤٥٥.

(٣٤) سيف الدولة، الشباب العربي والهوية: مشكلة الانتماء، ص ٣٠.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٣.

الأخرى، إضافة إلى تكوينها القومي الذي تم من قبله»[٣٦].

ويترتب على هذه «المقدمات»، وبخاصة تلك «المقدمة» المتعلقة بـ «الفارق» في ما بين الإسلام كـ «مصدر وجود»، وبينه كـ «أداة تطور»، عدد من «النتائج» المهمة، في ما يخص العلاقة بين الأمة العربية والإسلام.. تأتي في مقدمتها اثنتان أساسيتان: **الأولى**، أن الإسلام لم يكن ديناً فحسب، بل كان ثورة اجتماعية ذات مضامين حضارية، أنشأت بينه وبين الأمة العربية علاقة عضوية تاريخية خاصة. ذلك: «أن الإسلام، كثورة اجتماعية، قد لعب دوراً أساسياً في تكوين الأمة العربية، فما ينكر الوجود القومي للأمة العربية إلا من ينكر على الإسلام مضمونه الثوري الحضاري الذي أسهم في وجودها ولم تكن موجودة من قبله ـ إلا الذين يفرغون العروبة من حضارتها»[٣٧].. **والثانية**، أن هيكل الحضارة العربية قائم على قاعدة قومية، وهذا يعني: «أنها حضارة نشأت ونمت واكتملت خصائصها العربية خلال نشأة ونمو واكتمال تكوين الأمة العربية». ولما كان الإسلام قد لعب دوراً أساسياً في نشأة ونمو واكتمال تكوين الأمة العربية، فإن: «الإسلام، إذن، هو الهيكل الأساسي الذي قام عليه بناء الحضارة العربية، وبالتالي الهيكل الأساسي للشخصية العربية.. (إذ) إن كل عربي سوي هو ذو شخصية إسلامية، حتى لو لم يكن مسلماً»[٣٨].

ولعل الخط المستقيم الواصل في ما بين هاتين النتيجتين، هو ذلك الذي تتحدد، بناء عليه، الإجابة عن التساؤل التالي: «ما الذي يعنيه، على وجه الدقة، وصف إنسان بأنه عربي؟!». وهي الإجابة التي لا يكفي معها القول بأن: «وصف إنسان بأنه عربي تمييز انتمائه إلى شعب متميز بأنه عربي». ولكن ـ لتحديد دلالة قطعية لكلمة «عربي» ـ لا بد من «الإضافة» التالية: «إن كل إنسان عربي سوي، قد تشكلت شخصيته على أساس حضاري عربي إسلامي معاً، رويداً رويداً، منذ ولادته بدون وعي منه»[٣٩]. ويكون هذا «الانتماء العربي الإسلامي»، إذ الانتماء: «علاقة موضوعية بين شخصية الإنسان ومصدر نموها الحضاري»، وتكون «القومية العربية» هي التعبير عن هذا الانتماء، إذ القومية: «تعبير عن علاقة مميزة للانتماء إلى أمة معينة».

بيد أن التساؤل الذي يفرض نفسه، هنا، هو: ألا توجد، لدى الإنسان الفرد

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٣٧) سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، ص ٧٣.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٧٠ ـ ٧٢.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٩٣ ـ ٣٩٤.

في المجتمع القومي (الأمة)، دوائر انتماء أخرى؟!.. وإن كان، ألا يمكن أن تساهم هذه «الانتماءات» في بروز «التمايزات الاجتماعية» في المجتمع الواحد؟!. ثم، وهذا هو الأهم، ألا يمكن أن تتناقض بعض تلك «الانتماءات»، مع الانتماء القومي، فيدفع مثل هذا التناقض إلى تمزيق «الرابطة الاجتماعية»؟!.

في مواجهة هذا التساؤل، ذي الشُعَب، وبدون طرحه أو إثارته أو التلميح إليه، يؤكد سيف الدولة أن: «الانتماء القومي لا يعني أن الرابطة القومية قد ألغت الروابط الداخلية، بل هي تتضمنها وتحددها.. تتضمنها، لأن: داخل كل أمة، تبقى رابطة الدم مميزاً للأسرة، وتبقى الروابط المحلية للقرى والمدن والمناطق والأقاليم. وتصبح المميزات الداخلية مميزات لمصادر المشكلات وأنواعها، فيسهم هذا التمييز في حلها بإمكانيات الكل الذي يشملها. [وتحددها، بأن] تبقى تلك الروابط جزءاً من الرباط القومي الشامل، وفي داخله، غير متجاوزة هذا إلى أن تكون نعرة عائلية أو قبلية أو إقليمية مخربة، تتحدى الوجود القومي، لتفقد بهذا التحدي إمكانيات مضافة إلى إمكانياتها الخاصة».

ولأنه، من المنطقي، أن اعتراضاً لا بد أن يثور في مواجهة تأكيد سيف الدولة هذا فحواه: «أن مثل هذا الحديث، هو حديث عما ينبغي أن يكون، وليس عما هو كائن فعلياً». لذا، يسارع الرجل إلى إشارة توضيحية، يؤكد بها - مرة أخرى - قوله، فإذا كان: «التمايز الاجتماعي على مستوى الأسر، أو على مستوى الأقاليم، لا ينفي الرابطة القومية، ولا يلغي الوجود القومي»؛ إذ إن هذا الأخير (الوجود القومي)، غير قابل للإلغاء، بحكم كونه قد تحقق فأصبح «ماضياً»[٤٠]، والماضي، بالنسبة إلى الإنسان: «مادي جامد غير متوقف عليه، وغير قابل للتغيير، وبمجرد وقوعه يفلت من إمكانية الإلغاء»[٤١]، لذلك من المهم الانتباه إلى: «أن تمزيق الرابطة الاجتماعية المتطورة للعودة إلى طور متخلف من الروابط الاجتماعية، محاولة انتكاس إلى الوراء. وهي محاولة فاشلة لأن الماضي لا يعود. والأثر الوحيد لأية محاولة مستحيلة التحقق، أن تعوق حل مشكلات المجتمع وتطوره»[٤٢].

وبعد رحلة طويلة، وفي موضع آخر من كتاباته، يقدم سيف الدولة أحد أهم الأمثلة، إن لم يكن أهمها بالفعل، حول عدم تناقض «الانتماءات» بالنسبة إلى الإنسان

---

(٤٠) سيف الدولة، نظرية الثورة العربية، ج ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية، ص ٥٤ - ٥٥.

(٤١) المصدر نفسه، ج ١: الأسس، جدل الانسان، الحرية أولاً... وأخيراً، ص ١٤٥.

(٤٢) المصدر نفسه، ج ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية، ص ٥٥.

الفرد في المجتمع، من حيث اختلاف المضمون لكل منها. . إنه المثال الخاص بـ «العروبة والإسلام». . إذ، اعتماداً على أن الإسلام: «علاقة انتماء إلى دين خالد في الزمان بحكم أنه خاتم الرسالات والأديان، وخالد في المكان بحكم أنه رسالة إلى كل البشر. . علاقة انتماء تنشأ بالتمييز، فالإدراك، فالإيمان»، وترتيباً على أن العروبة: «علاقة انتماء مقصورة على شعب معين من بين الشعوب ومكان معين من الأرض. . علاقة انتماء إلى أمة تكونت خلال مرحلة تاريخية طويلة، كاستجابة موضوعية لحتمية تقدم الشعوب، بعد أن استنفدت العلاقة الأسرية ثم العشائرية ثم القبلية ثم الشعوبية كل طاقاتها على التقدم»(٤٣).

ترتيباً على هذا واعتماداً على ذاك، يصل سيف الدولة إلى استنتاج مكون من شقين، متلازمين ومتكاملين:

أولهما، أن الإسلام، كـ «علاقة انتماء إلى دين»، يجمع المسلمين جميعاً ومعهم غالبية العرب، في أمة واحدة هي «الأمة الإسلامية». . بهذا ـ الانتماء الإسلامي ـ: «كان المسلمون، كل المسلمين، وما يزالون، أمة واحدة من حيث تميزهم من غيرهم من الناس بانتمائهم الديني إلى الإسلام. . [وبهذا] كانت الأغلبية الساحقة من الشعب العربي، وما يزالون، وسيبقون، جزءاً لا يتجزأ من الأمة الإسلامية التي ينتمي إليها كل المسلمين في الأرض»(٤٤). **وثانيهما**، أن الانتماء القومي لا يتناقض ولا يتعارض مع الانتماء الديني، ومنه لا تتشابه ولا تتعارض ولا تتناقض «الأمة العربية» مع «الأمة الإسلامية». . بدليل أنه: «لا تتشابه ولا تتعارض ولا تتناقض الأمة الفرنسية والأمة الإنكليزية والأمة الألمانية والأمة الإيطالية. . مع كون هذه الأمم تنتمي عقيدة إلى الأمة المسيحية. كون كل من الانتماءين قائماً، ولكن كلاً منهما ذو مضمون مختلف»(٤٥).

وهكذا، فإن هذا الاستنتاج، بشقيه، يعيد التأكيد على الملامح الأساسية للرؤية التي يقدمها عصمت سيف الدولة حول «مفهوم القومية»، وحول تطبيق هذا المفهوم على «القومية العربية».

بيد أن الأمر الجدير بالانتباه والتأمل، في آن، هو تلك «المفارقة» التي تتبدى بوضوح من خلال رؤية سيف الدولة لاثنتين من القضايا، ضمن تلك التي أثارت جدالاً على الساحة الفكرية ـ السياسية العربية على مدى سنوات. . إحداهما، تلك التي

---

(٤٣) سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، ص ٢٢ ـ ٢٤.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٣٦.

تتعلق بـ «العلاقة بين الأمة العربية والأمة الإسلامية».. والثانية، تلك التي تختص بـ «العلاقة بين القومية والوطنية» في الوطن العربي.

في ما يتعلق بـ «العلاقة بين الأمة العربية والإسلامية».. تتبدى المفارقة بوضوح، إذ لاحظنا ما يشير إليه عصمت سيف الدولة من أن: «الأمة كما تتميز بوحدة العلاقة القومية، لا تتشابه ولا تتعارض ولا تتناقض مع الأمة كما تتميز بوحدة العلاقة الدينية»[٤٦]. وهو ما يعني بناء على ذلك «النفي: الثلاثي الأبعاد» («لا» تشابه، «لا» تعارض، «لا» تناقض)، أن ثمة معادلة تجمع بين طرفيها» وحدة العلاقة القومية، من جانب، ووحدة العلاقة الدينية، من جانب آخر.. وفي ما يبدو، فإن النقطة المركزية في هذه المعادلة، التي تعبر - مثلها في ذلك مثل أية معادلة أخرى - عن «عامل حاكم» لطرفيها، هي تلك المتمحورة حول مقياس الأمة في كل من الطرفين.

بعبارة أخرى، تتوقف صحة «العامل الحاكم» لطرفي هذه المعادلة، ومن ثم صحتها، هي ذاتها، على «وحدة النظر» إلى العامل المشترك بين الطرفين، وهو، في هذه الحال: «الأمة». فإذا ما اعتمدنا الأمة « كما تتميز بوحدة العلاقة الدينية»، تستقيم المعادلة وتصبح في وضع «التوازن»، إذ ان وحدة العلاقة الدينية تنطبق على «الأمة» الإسلامية، في الوقت نفسه الذي تنطبق فيه على «الأمة العربية»، وذلك من حيث كون «الأغلبية الساحقة من الشعب العربي، ما يزالون وسيبقون، جزءاً لا يتجزأ من الأمة الإسلامية، التي ينتمي إليها كل المسلمين في الأرض».. ولكن، ما الوضع إذا ما اعتمدنا الأمة «كما تتميز بوحدة العلاقة القومية»(؟!).. هنا، لا تستقيم المعادلة وتصبح في وضع «اللاتوازن». إذ إن وحدة العلاقة القومية، وهذه هي المفارقة، وإن كانت تنطبق على «الأمة» العربية، إلا أنها لا تنطبق، في الوقت نفسه، على «الأمة» الإسلامية.

يعني ذلك في ما يعنيه أن المعادلة التي يقدمها سيف الدولة، كتعبير عن رؤية لـ«العلاقة بين الأمة العربية والأمة الإسلامية» هي معادلة «أحادية الاتجاه» من الطرف الثاني (الأمة الإسلامية) إلى الأول (الأمة العربية). وربما هذا ما دفع سيف الدولة إلى التعامل مع العلاقة التي تعبر عنها هذه المعادلة، ليس عبر صيغة «الإثبات»، بل عبر صيغة «النفي الثلاثي الأبعاد» («لا» تشابه، «لا» تعارض، «لا» تناقض).

أما في ما يختص بـ العلاقة بين القومية والوطنية»، فتتبدى المفارقة بوضوح، إذا لاحظنا أن عصمت سيف الدولة، وإن كان قد مثل في النظر إلى القومية، نقطة أكثر تقدماً من تلك التي مثلها ساطع الحصري، إلا أن الحصري قد حاول التفرقة بين

---

(٤٦) المصدر نفسه.

«القومية» و«الوطنية»، كما سبق وأن أشرنا، في حين أن الوطنية، كـ «مفهوم» يكاد يختفي عند سيف الدولة، اللهم إلا ما جاء عبر بضعة أسطر في كامل البناء الفكري الذي قدمه، بل إن ما يلفت النظر، هنا، أنه ـ حتى ـ في هذه الأسطر، قد أقام علاقة في ما بين «القومية» و«الوطنية» تجعلهما طرفي معادلة، النقطة المركزية فيها علاقة «الاختصاص» بـ «الانتماء».

فـ «الوطن»، هكذا يؤكد سيف الدولة: «ليس ـ ولم يكن أبداً ـ كلمة رومانسية فارغة من مضامينها الحياتية والحضارية. الوطن هو الأرض بما فيه من ثروات كامنة.. الوطن ليس محل إقامة بل إمكانية تقدم مطرد. وحتى الكلمات الكبيرة المتداولة ـ بكثرة ـ في الحديث العربي عن الوطن والوطنية، مثل العزة والكرامة والعار وما إليها، ليست إلا رموزاً لحياة اجتماعية ذات مضامين عينية اقتصادية واجتماعية وثقافية، يمثل الوطن وعداً بتحقيقها لكل مواطن فيه.. ولهذا يستحق الدفاع عن الوطن ثمنه الفادح: الحياة نفسها»(٤٧). ثم، ينتقل سيف الدولة، في موضع آخر من كتاباته، ليقارب الوطنية، كـ «مفهوم»، وذلك على الشكل التالي: «... الوطن، كما لا يستطيع أحد أن ينكر، هو تلك الرقعة التي تخص شعبنا تاريخياً. والوطنية هي هذا الاختصاص لشعبنا بوطننا دون أي شعب آخر. والتحرر الوطني هو تأمين هذا الاختصاص بحيث يكون الوطن لشعبنا وليس لأي شعب غيره. والوحدة الوطنية ألا يستأثر أي جزء من شعبنا بجزء من وطننا يحرم منه باقي «الوطنيين». وكلنا على هذا الوجه وطنيون»(٤٨).

في هذا الإطار، إطار تحديد «الوطنية» بكونها: «اختصاص الشعب بالوطن، دون أي شعب آخر»، يتبدى بوضوح: ليس فقط علاقة «الاختصاص» (الوطنية) بـ «الانتماء» (القومية).. ولكن، أيضاً، وهذا هو الأهم، سحب مفهوم الوطنية من الدول (أو: البلدان) العربية، لتغطي كامل الوطن العربي.. إذ، بناء على ما يقدمه عصمت سيف الدولة من مفهوم لـ «القومية»، و(«الأمة»)، تصبح الوطنية لديه: وطنية عربية، أي اختصاص الشعب (العربي) بالوطن (العربي)، دون أي شعب آخر».

وحتى عند مقاربته، في بضعة أسطر قليلة، يتم إلحاقه في داخل الإطار القومي (العربي)، ليصبح مفهوماً «متسعاً» بالنسبة إلى الواقع العربي الراهن، بكافة ظروفه

(٤٧) عصمت سيف الدولة، **التقدم على الطريق المسدود: رؤية قومية للمشكلة الفلسطينية** (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(٤٨) عصمت سيف الدولة، **رأسماليون وطنيون ورأسمالية خائنة**، تقديم محمود المراغي، كراسات الثقافة الجديدة؛ العدد ٦ (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٨)، ص ٨٦.

وملابساته، ولعل أسباب ذلك، في اعتقادنا، تعود، في ما تعود إليه، إلى رفض «التجزئة» ورفض «الدولة الإقليمية» (التي تجسد هذه التجزئة)، وربما يقوم هذا الرفض بشقيه في الأساس، على ما تحمله الرؤية التي يقدمها عصمت سيف الدولة من «إجمال» يتمحور حول «التاريخ»، وهو «إجمال» سوف يتبدى بوضوح في ما يأتي من حديث عن «الدولة الإقليمية».

بيد أن الحديث عن هذه الدولة (الإقليمية) يجب أن يسبقه الحديث عن الوحدة، ودولة الوحدة (العربية).

٢ ـ الوحدة (العربية).. والدولة (العربية) الواحدة

يرتبط مفهوم الوحدة (العربية) لدى عصمت سيف الدولة بكل من مفهومي الأمة والقومية ارتباطاً تاماً.. ويمثل هذا الارتباط نسقاً فكرياً هو أشبه ما يكون بـ «المثلث» التي تشير قاعدته إلى علاقة الأمة بالقومية، ويشير ضلعاه إلى علاقة كل من الأمة والقومية، بالوحدة.. لتأتي هذه الأخيرة ممثلة لـ «رأس المثلث».

بيد أن قولنا الأخير، هذا، يمكن ـ نقول: يمكن ـ أن يوحي إلى البعض بأن الوحدة تمثل، لدى سيف الدولة، غاية أو إحدى غايات، الأمة (العربية).. لذا. نسارع إلى التأكيد بأن الوحدة، وإن كانت ـ تمثل غاية لهذه الأمة، فهي، في الوقت نفسه، تعبر، لدى سيف الدولة، عن وسيلة ـ ضرورية ـ تمتلك بها هذه الأمة المقدرة على التطور والنمو، بعد أن تتجاوز من خلالها ما ينطوي عليه الواقع من مشكلات تحول دون نموها وتطورها.

ولعل هذا ما يتبدى بوضوح إذا ما حاولنا مقاربة مفهوم الوحدة، لدى عصمت سيف الدولة، وارتباطه بكل من مفهومي الأمة والقومية.

إن أهم ما يأتي في هذا الخصوص، هي نقطة الارتكاز التي ينطلق منها سيف الدولة في تحديد مفهومه للوحدة، ويتمحور حولها، في الوقت نفسه، «الربط» المشار إليه.. ومفادها «عندما يتوافر للأمة التاريخ الواحد، يكون لها المصير الواحد [بحكم] أن الظروف (التاريخ) هي مصدر بناء المستقبل (المصير)..»[٤٩].

ولمزيد من التوضيح وربما التفصيل، في ما يتعلق بنقطة الارتكاز هذه، يحدد سيف الدولة خمسة أسس متكاملة لما يطلق عليه «الموقف العقائدي القومي».. هذه

---

(٤٩) سيف الدولة، نظرية الثورة العربية، ج ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية، ص ٥٥.

الأسس (الخمسة)، هي: «.. **أولاً**، أن الأمة جماعة بشرية تكونت تاريخياً من جماعات وشعوب كانت مختلفة لغة وتراثاً ومصالح، ومتصارعة ومتفاعلة خلال ذلك الصراع، انتهت بعد مرحلة تاريخية طويلة من المعاناة إلى أن.. دخلت طور التكوين القومي بالاستقرار على أرض معينة، ثم اكتملت تكويناً باختصاصها بتلك الأرض المشتركة، وبهذا أصبحت أمة.. **ثانياً**، يترتب على هذا أن الأمة تكوين واحد من الناس (الشعب) والأرض (الوطن) معاً.. **ثالثاً**، لما كانت الأمة تكويناً تاريخياً فإن اشتراك الشعب في الوطن هو مشاركة تاريخية.. **رابعاً**، أن الأمة كتكوين تاريخي لم تتكون اعتباطاً أو مصادفة، بل تكونت من خلال بحث الناس عن حياة أفضل.. وأنها عندما اكتملت تكويناً كانت بذلك دليلاً موضوعياً غير قابل للنقض على أن ثمة «وحدة موضوعية»، بين المشكلات التي يطرحها الواقع القومي، أياً كان مضمونها... **خامساً**، وأخيراً، أن هذه الوحدة الموضوعية بين المشكلات التي يطرحها الواقع القومي... [تعني] أن حلولها الصحيحة المتكافئة مع المقدرة القومية، غير قابلة للتحقيق إلا بإمكانيات وقوى قومية في إطار المصير القومي...»(٥٠).

بناء على ذلك، أو بالأحرى: بناء على هذا «الموقف.. القومي» ذي الأسس الخمسة، يحدد سيف الدولة مفهومه للوحدة «العربية»... من حيث كونها «غاية» من جهة، و«وسيلة» من جهة أخرى.

من جهة أن «الوحدة وسيلة»: فإن الوحدة الموضوعية بين المشكلات التي يطرحها الواقع العربي، كـ «واقع قومي»، بما تعنيه من أن حلولها الصحيحة غير قابلة للتحقق إلا بإمكانيات وقوى قومية: «تفرض الوحدة العربية، كأداة يستحيل بدونها وضع كل الإمكانيات والقوى القومية، واستعمالها، في سبيل حل كل المشكلات العربية، وتحقيق المصير العربي الواحد»(٥١). وهو ما يشير إلى أن «وحدة الأداة» (الوحدة العربية) ضرورة تفرضها «وحدة المشكلات» المطروحة.

٣ ـ الوحدة (العربية)، إذن «أداة».. كيف؟!

... هنا، يحدد سيف الدولة رؤيته إلى هذه الكيفية عبر علاقة «المساواة» في ما بين الوحدة (السياسية) والدولة (القومية).. فيؤكد مرة أخرى أن: «الوحدة الموضوعية لمشكلات الأفراد من الأمة الواحدة، والأجزاء من الوطن الواحد، تحتم وحدة أداة حلها لتصبح إمكانيات الكل في خدمة الكل والأجزاء معاً. ووحدة الأداة تعني وحدة

(٥٠) سيف الدولة، التقدم على الطريق المسدود: رؤية قومية للمشكلة الفلسطينية، ص ٦٤ ـ ٦٨.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٦٨.

الدولة. وهو ما نعبر عنه بالوحدة السياسية»[٥٢]. ومن ثم، فإذا كانت وحدة الوجود القومي للأمة «تحتم» وحدة الدولة فيها، فإن هذا يعني: «أن الدولة القومية التي تشمل الشعب والوطن كما هما محددان تاريخياً، هي وحدها التي تجسد سيادة الشعب على وطنه القومي ومشاركته التاريخية فيه. وهي لا بد أن تكون شاملة البشر (الشعب) والأرض (الوطن) جميعاً، لتكون دولة قومية مكتملة السيادة»[٥٣].

هذا، مع ملاحظة أن «السيادة» مفهوم ذو حدين: «سيادة الشعب على أرضه دون الشعوب والجماعات الأخرى (الاختصاص بالأرض) وسيادة كل شعب على أرضه (المشاركة فيها). .»[٥٤]. وأيضاً، مع ملاحظة أن غاية النظام القانوني، في أي مجتمع، أن يضبط سلوك الناس ـ في المجتمع ـ على قاعدتين (الاختصاص بالأرض، والمشاركة فيها)، تمثل كل منهما حداً من حدي السيادة. وعندما يقوم هذا النظام في أي مجتمع: «يتحول المجتمع إلى مؤسسة منظمة، منظمة بمعنى أن علاقة الناس فيها بالأرض، وعلاقاتهم فيما بينهم، وعلاقاتهم بمن ينوبون عنهم في ممارسة السلطة، تكون محدودة بقواعد ملزمة لهم جميعاً، ولكل واحد منهم.. أي يتحول المجتمع إلى «دولة» بعناصرها التي يعرفها فقهاء علم القانون: الشعب، والأرض، والسلطة (السيادة). .»[٥٥].

في هذا الإطار، لا تكون «الوحدة وسيلة» فقط، بل هي «ضرورة» أيضاً. . إذ: «عندما. . نعرف أن واقعنا الاجتماعي هو «أمة»، نطلب الوحدة السياسية (الدولة القومية) حتى نوفر لأنفسنا أول شروط المقدرة على التطور، ولا نطلبها لحل إحدى مشكلات التطور» ـ لماذا؟ لأن: «وحدة الدولة القومية شرط لازم لإمكان معرفة حقيقة المشكلات الاجتماعية في المجتمع القومي، وحلولها الصحيحة المحددة موضوعياً بالواقع الاجتماعي ذاته، وتنفيذ تلك الحلول في الواقع»[٥٦].

أما من جهة أن «الوحدة غاية»: فإن تجزئة الأمة العربية (الواحدة) إلى دول عربية (عديدة)، بما تعنيه من الحيلولة ـ بالقهر المادي ـ بين الشعب العربي والوحدة العربية التي تتجسد سياسياً في وحدة الدولة القومية على كامل تراب الوطن العربي: «تجرد تلك الدول من المبررات العلمية لوجودها، وتكشفها إطاراً مصنوعاً على غير ما

---

(٥٢) سيف الدولة، **نظرية الثورة العربية**، ج ٦: **الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية**، ص ٤٨.

(٥٣) المصدر نفسه، ج ٣: **المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟**، ص ١٤٥.

(٥٤) المصدر نفسه، ج ٤: **الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية**، ص ١٦٢.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٦٢ ـ ١٦٣.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

يقتضيه تطور الأمة، ومفروضاً على إرادتها، لا بد أن ينفجر أو يتمزق، لتعود للأمة الواحدة دولتها القومية الواحدة، التي تقود تاريخها الواحد إلى مصيرها الواحد»[٥٧]. وهو ما يشير إلى أن «التوحيد القومي» (الوحدة العربية) ضرورة تفرضها «مشكلة التجزئة» القائمة في الواقع (العربي) الراهن.

٤ ـ الوحدة (العربية)، إذن، «غاية». . كيف؟!

. . . هنا، يحدد سيف الدولة رؤيته إلى «العلاقة النسبية» التي تكون من خلالها: «التجزئة مشكلة تخلف في الأمة العربية». إذ، اعتماداً لديه على الحركة الثلاثية لـ «الجدل» (مشكلة، حل، عمل)، وبناء في الوقت نفسه، على مفهوم لـ «التخلف»: «كما هو معروف في علم الاقتصاد السياسي، أي عجز الناس في مجتمعهم»[٥٨]، يشير سيف الدولة إلى أن «ليس كل ما هو متاح من إمكانيات التقدم الاجتماعي في الوطن العربي، متاحاً للشعب العربي ليصنع تقدمه الاجتماعي». بذلك تتضح الحقيقة «الموضوعية» لمشكلات التخلف العربي التي لا يمكن حل مشكلات التقدم العربي حلاً كاملاً إلا بعد أن تحل: «إنها عجز الشعب العربي عن توظيف «كل» الإمكانيات المادية والبشرية المتاحة فعلاً في الأمة العربية»[٥٩].

هذا، مع ملاحظة أن كل إنسان، من حيث هو إنسان، لا يكف عن محاولة التقدم، ولا يستطيع أن يكف، حيث «التقدم هو الإشباع المطرد لاحتياجاته الروحية والفكرية والمادية المتجددة أبداً. إنما تقوم مشكلة التقدم حين تحول الظروف الاجتماعية دون إشباع تلك الاحتياجات أو إطراد إشباعها. والظروف الاجتماعية. . [هي] عناصر تكوين المجتمع الذي يعيش فيه»[٦٠].

وأيضاً، مع ملاحظة أن وجود الدول العربية (الإقليمية)، لا يعني أن الإقليميين ودولهم عاجزون تماماً عن تحقيق أي نجاح في مواجهة المشكلات التي يتصدون لها، بل يعني تماماً: «انهم لا ينجحون إلا مؤقتاً، وأنهم لن يلبثوا أن يتبنوا، في المدى القصير أو الطويل، أن الوحدة لازمة لاطراد النجاح أو الحفاظ عليه»[٦١].

في هذا الإطار، لا تكون «الوحدة غاية» فقط، بل هي «ضرورة» أيضاً. . إذاً:

(٥٧) المصدر نفسه، ج ٢: الأسس، البعد الرابع. . . الطليعة العربية، ص ٦٠.

(٥٨) المصدر نفسه، ج ٤: الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية، ص ٣٧.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٦٠) سيف الدولة، الشباب العربي والهوية: مشكلة الانتماء، ص ١٠.

(٦١) سيف الدولة، التقدم على الطريق المسدود: رؤية قومية للمشكلة الفلسطينية، ص ٦٨.

«أياً كان ما نريد، وفي أي مجال أردنا، وفي كل مكان في الوطن العربي، وتحت كل الظروف، ستبقى مشكلة التجزئة مشكلة تخلف عربي، تقوم التجزئة فيها حائلاً بين الشعب العربي وبين تحقيق «كل» ما يمكن موضوعياً تحقيقه، فهي قيد على إرادته تسلبه «بعض» مقدرته»[٦٢].

هكذا وعبر هذا النسق ـ المنهجي ـ المقدم من جانبه، تتحول «الوحدة» (العربية) ـ بالتجاوز ـ من مجرد «مفردة» تمحورت حولها حالة «الحلم العربي» التي امتدت لعقود طويلة من الزمان.. إلى الدرجة التي تمثل، أو: يجب أن تمثل، عندها مطلباً ضرورياً.. ليس فقط كـ «حل» لمشكلة التجزئة، تلك التي «تحول دون الشعب العربي وبين تحقيق «كل» ما يمكن ـ موضوعياً ـ تحقيقه» (... الوحدة غاية).. ولكن، أيضاً، كـ «أداة» يوفر بها هذا الشعب «أول شروط المقدرة على التطور» (.. الوحدة وسيلة).

وكما هو واضح، وعبر النسق ـ المنهجي ـ نفسه، الذي يقدمه سيف الدولة، فإنه ليس هناك مجال لأي خلط أو التباس في ما بين الوحدة كـ «غاية»، والوحدة كـ «وسيلة».. إذ إن النقطة الحاسمة بينهما، على محور الزمان، هي تلك «النقطة ـ اللحظة» (التاريخية) التي تتحقق عندها، وفيها، دولة الوحدة على كامل الأرض العربية. وفي ما يبدو، فعند هذه اللحظة، وما بعدها، تصبح الوحدة، أو دولة الوحدة بالأحرى، «وسيلة» لتطور الشعب العربي على أرضه العربية.. أما في ما قبل هذه اللحظة، تظل «الوحدة غاية» ضرورية، لتجاوز مشكلة التجزئة.. تظل الوحدة غاية، حتى لو تحققت في ما بين اثنين أو أكثر من البلدان العربية، وحدة أصغر.. إذ، في هذه الحالة، تكون الوحدة (الأصغر) بمثابة «وحدة نواة»، أو بالأصح: دولة الوحدة النواة.

باختصار.. تظل الوحدة غاية، إلى اللحظة (التاريخية) التي تتحقق عندها، وفيها، دولة الوحدة، تلك التي تجسد سيادة الشعب العربي على أرضه.. عندئذ، تصبح هذه الدولة «وسيلة»، يتحقق بها، وفيها، أول شروط مقدرة الشعب العربي على التطور، فيتمكن من تطوير واقعه إلى ما هو أفضل.. حيث التطوير: «هو تغيير الواقع إلى ما يريده الانسان»[٦٣].

وهنا، يبدو أن تساؤلاً يطرح نفسه: أية دولة تلك التي تجسد سيادة الشعب على

---

(٦٢) سيف الدولة، نظرية الثورة العربية، ج ٤: الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية، ص ١٣٤.

(٦٣) سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، ص ٣١٣.

أرضه؟.. وعلى أي وجه تكون هذه الدولة، حتى يتحقق لهذه السيادة ذلك التجسد؟!

ونبدأ بالشق الأول.. وهو نفسه الذي أثاره عصمت سيف الدولة، وقد اعتمد، في الإجابة عنه، القاعدة التالية: إن دولة الوحدة العربية لا تجسد سيادة الشعب العربي، إلا إذا قامت متفقة مع المنطلقات القومية التي تقول: «إن الأمة هي تكوين اجتماعي «يختص» فيه الشعب بوطنه..[و] إن الأمة تكوين اجتماعي «يشترك» به الشعب في وطنه، وبه تصبح «السيادة» مشتركة بين أفراد الشعب»(٦٤).

بناء على هذه «القاعدة» ينتقل سيف الدولة إلى الشق الثاني من التساؤل، محاولاً الإجابة عنه، من خلال تأكيده على نقاط ثلاث أساسية: الأولى، أن الاتحاد التعاهدي (الكونفدرالي، أو الشخصي، أو الفعلي... الخ) لا يجسد اشتراك الشعب العربي في وطنه العربي لأنه: «إذ يقوم على تعدد السيادة يجزىء السيادة القومية. فهو يسلب الشعب العربي في كل دولة من دول الاتحاد حقه في وطنه الذي تقوم عليه الدول الأخرى. ويسلب الشعب العربي في الدول الأخرى حقه في وطنه في كل دولة من دول الاتحاد».. أما النقطة الثانية، فهي أن الدولة الوحيدة التي تتفق مع اشتراك الشعب في وطنه، وتجسد وحدة الوجود القومي، هي: «الدولة الواحدة». دولة واحدة لشعب واحد ووطن واحد. دولة واحدة لأمة واحدة».. ثم تأتي النقطة الثالثة التي يؤكد سيف الدولة من خلالها أنه: «... على ضوء الواقع العربي القائم، فإن التنظيم الدستوري المسمى «فدرالياً» أكثر اتفاقاً مع تنوع المشكلات الاجتماعية ـ من أثر التجزئة أو من أثر البيئة ـ بين أجزاء الوطن العربي»(٦٥).

ولعل الدائرة المكونة من هذه النقاط الثلاث، تشير إلى، إن لم تكن تؤكد، «المعنى» الذي تتخذه الوحدة العربية في الإطار العام للنسق الفكري الذي يقدمه سيف الدولة.. إذ الوحدة العربية: «تعني إقامة دولة واحدة على كامل تراب الوطن العربي كما هو محدد تاريخياً. دولة واحدة سواء كانت دولة بسيطة أو اتحادية «فدرالية»، ولكن ليست دولة تعاهدية «كونفدرالية». تكون السيادة فيها للشعب العربي على أرضه، ويكون الحكم فيها لمن يختاره الشعب العربي وتكون علاقات الناس فيها متفقة مع اشتراكهم في ملكية الأرض التي هي وطنهم»(٦٦).

---

(٦٤) سيف الدولة، **نظرية الثورة العربية**، ج ٤: **الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية**، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(٦٦) سيف الدولة، **عن العروبة والإسلام**، ص ٩٩.

وبناء على هذا المعنى الذي تتخذه الوحدة (العربية) لدى سيف الدولة، يثور تساؤل مؤداه: كيف يمكن أن تتحقق دولة الوحدة (. . . الدولة العربية الواحدة)، في ظل وجود الدول (أو: البلدان) العربية «الإقليمية»؟ ولعل هذا التساؤل هو ما يشير إلى إشكالية «الوحدة ـ التجزئة»، بما تعبر عنه من كيفية التعامل مع الدولة «الإقليمية» العربية، من منظور محاولة الوصول إلى دولة الوحدة.

. . . فكيف تعامل عصمت سيف الدولة مع هذه الاشكالية؟ وما هي رؤيته لـ «الدولة الإقليمية العربية»؟.

ثانياً: الدولة الإقليمية العربية
إشكالية «الوحدة ـ التجزئة»

لعل أول ما يواجهنا في شأن العلاقة ـ العضوية ـ بين «الإقليمية»، كظاهرة تعبر عن وضعية التعدد في «الدول أو «البلدان» العربية، و«التجزئة»، كظاهرة تتمثل في إشكالية التقسيم في الأمة الواحدة (شعباً وأرضاً). . هو ما درج الفكر القومي العربي على التأكيد المستمر عليه، من أن «التجزئة الإقليمية»، القائمة على أرض هذا الواقع (العربي)، ما هي سوى نتاج ـ سياسي ـ لمرحلة السيطرة الاستعمارية على أرض الوطن العربي.

ليس ثمة شك في أن التجزئة فعل استعماري، وفي أن النضال من أجل الوحدة يصب ـ موضوعياً ـ في مجرى الإلغاء التاريخي لها (التجزئة). . بيد أن الخلل في تركيب الصورة، تلك التي تشكلت لدى قسم من المفكرين القوميين، كان قد تمحور حول النظر إلى ظاهرة التجزئة، كعملية تحكمت فيها العوامل الخارجية (السيطرة الاستعمارية). . ومن ثم، جرى إغفال العوامل الداخلية للظاهرة نفسها، وإخراجها ـ بالتالي ـ من السياق العام لإشكالية «الوحدة ـ التجزئة». بعبارة أخرى، إن ما جرى إغفاله ـ في هذه الصورة ـ هو حقيقة التكوين المركب، الخارجي والداخلي، للتجزئة. . هذه الحقيقة (التاريخية) التي تشير إلى أن نشوء «الدول» (. . البلدان)، كـ «كيانات إقليمية»، لم يحصل بموجب المعاهدات التقسيمية الاستعمارية «إلا» لأنه تبلور واقع سياسي واجتماعي واقتصادي محلي نمّى حثيثاً عناصر الكيان الإقليمي.

صحيح أن وقائع الاختلاف والتنوع في التركيب الاجتماعي للبلدان العربية، وفي المعطيات الثقافية والاقتصادية والسياسية، بل والبيئية، وفي الذاكرة التاريخية الخاصة بكل مجموعة إقليمية ـ لا تصل إلى الحد الذي يقيم عوازل أو فواصل قاطعة بين الكيانات العربية ويعوق احتمالات توحيدها. . إلا أنه يبقى من الصحيح، أيضاً، أن المنظور «الأحادي البعد» الذي اعتمده الفكر القومي العربي، في النظرة إلى ظاهرة

التجزئة، كان بمثابة «الثغرة» التي طالت هذا الفكر في تعامله مع «الدولة الإقليمية» (العربية).. وهو التعامل الذي افتقر إلى «الواقعية» وإلى الموضوعية».

.. ولأن مقاربة «الثغرة» المثارة تعتمد، هنا، على «القراءة» التي نقدمها لأطروحة عصمت سيف الدولة، كمثال، لذا يصبح التساؤل: هل توجد مثل تلك «الثغرة» في البناء الفكري الذي يقدمه سيف الدولة، كواحد من أهم ممثلي الفكر القومي العربي.. أم أنه، وبحسب ما يؤكد محمد عبد الشفيع عيسى في كتابه **القومية العربية** (١٩٩٧)، حاول أن يسدها من خلال مفهوم «الدولة الاقليمية»، ولكن «بدون تطوير لاحق لمفهوم الدولة».. أم أنه على رغم المحاولة هذه، لم يستطع التخلص من «الثغرة» تلك؟

١ ـ ظاهرة التجزئة.. والمنظور «الأحادي البعد»

لعل محاولة الاقتراب من مفهوم «الدولة الإقليمية» عند عصمت سيف الدولة، تمر، بداية، عبر نقطة أساسية تتعلق بالكيفية التي يعتمدها الرجل في النظر إلى ظاهرة التجزئة: أسبابها ونتائجها، أو بالأحرى: تداعياتها.

هنا يلتقي سيف الدولة مع مجمل أطروحات الفكر القومي العربي، في: «أن فعل التجزئة فعل استعماري محض».. ولعل هذا ما يتبدى واضحاً، من خلال تلك المقولة المتكررة في غير موضع ضمن البناء الفكري الذي يقدمه، إذ: «عندما نتكلم عن الأقاليم من الوطن العربي، أو الأقطار، نعني تلك الأجزاء من الوطن الواحد التي أرسى الاستعمار حدودها وأقام عليها دولاً، فأصبحت وحدات سياسية. فالأقاليم في الوطن العربي هي الدول في أجزائه. وبعض تلك الدول لا تقوم حتى على «إقليم» بمعناه الأصيل، فإن أهواء الاستعمار لم تكن تتفق مع الطبيعة»(٦٧).

بيد أن سيف الدولة لا يتوقف عند مقولته، هذه، كـ «مقولة تقريرية» يعبر بها عن واقع التجزئة القائم، من جهة أسبابها.. أو: ليعبر بها، وكما هو واضح من المقولة نفسها، عن أن «الدولة الإقليمية» في الوطن العربي هي ـ هي ـ «صناعة استعمارية».. ولكنه، في محاولة من جانبه لتأكيد «التقرير»، بجانبيه، يضيف ملاحظتين:

الملاحظة الأولى، هي تلك التي يسوقها سيف الدولة كـ «تحدٍ» لكل «الإقليميين»

---

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٤٢٠، وسيف الدولة: **نظرية الثورة العربية**، ج ٣: **المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟**، ص ١٨٥، و ج ٦: **الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية**، ص ١٨.

من العرب.. إنه ذلك التحدي المتمثل في: «أن أحداً منهم لا يستطيع ـ مهما بلغ من التبجح ـ أن يضع إصبعه على خريطة «دولته» ويقول: أنا خططت حدودها. فقد رسمت حدود الدول المتعددة على أرض الوطن الواحد، بالخيانة أو الخديعة أو العدوان. وفي أي حال من تلك، كانت تنفيذاً لإرادة المستعمرين وقهراً لإرادة العرب»(٦٨).

أما الملاحظة الثانية، فهي تلك التي يعبر بها سيف الدولة عن مدى ما تمثله «الحدود» في ما بين الدول العربية من «مفارقة».. إذ: «اننا لو نظرنا إلى هذه الحدود، لتبين لنا.. انها ـ بدون أي مبرر جغرافي أو اقتصادي ـ تقسم الأمة العربية إلى أجزاء غير متناسبة الكبر، وتمتد مستقيمة كالخطوط الهندسية في الصحراء والجبال والوديان، بدون اعتداد لا بتضاريس الأرض ولا بتوزيع البشر»(٦٩).

بيد أن سيف الدولة لا يكتفي بملاحظتيه هاتين، لتأكيد تلك «المقولة التقريرية».. لكنه، يحاول مجدداً تعزيز «التأكيد» عبر ما يقدمه من إجابة حول التساؤل المركزي التالي: «لماذا، وكيف، قام الاستعمار بفعل التجزئة»؟

في ما يتعلق بـ «كيف»، أو: الكيفية التي أنتج بها الاستعمار ظاهرة تجزئة الأمة العربية.. يشير سيف الدولة، إلى أن: «الاستعمار الأوروبي الرأسمالي للأمة العربية بدأ استقطاعها، جزءاً بعد جزء حتى الحرب الأوروبية الأولى (١٩١٤ ـ ١٩١٨) وكل جزء سقط عزله المستعمرون عن باقي الأمة العربية. ثم إن القوى الاستعمارية التي استولت معاً على كامل الأمة العربية كانت متعددة ومتنافسة، فتوزعت الأمة العربية أجزاء بين تلك القوى. ثم إن الوطن العربي كان مقسماً إدارياً إلى ولايات من قبل داخل الدولة المركزية الواحدة، فسهل تحويل الخطوط الإدارية إلى حدود سياسية»(٧٠).

إن التجزئة، من وجهة نظر عصمت سيف الدولة، فعل قام به الاستعمار الأوروبي أساساً، على رغم أن «الوجود التركي» كان قد ساهم في جعل هذا الفعل (التجزئة) سهلاً، عندما اعتمد الـ «ولايات» تقسيماً إدارياً للوطن العربي.. إلا أن التجزئة لم تكن فعلاً استعمارياً عفوياً، بل كانت فعلاً مقصوداً لتحقيق غاية محددة.

هنا، نلتقي بالجزء الثاني من التساؤل.. أي ما يخص «لماذا»، أو: الغاية التي من أجلها أنتج الاستعمار ظاهرة تجزئة الأمة العربية.. هذه (الغاية) هي ما يحاول

---

(٦٨) سيف الدولة، نظرية الثورة العربية، ج ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية، ص ٧٦ ـ ٧٧.

(٦٩) المصدر نفسه، ج ٤: الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية، ص ١٦٩.

(٧٠) سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، ص ٤٠١.

سيف الدولة أن يلامسها عبر الملاحظة التي يوردها، ويصوغها، في شكل مجموعة من التساؤلات التي تشير إلى الوجود الضمني لها، في ما أنتج «الاستعمار» على الأرض العربية من تجزئة.. إنها الملاحظة التي تؤكد أن إنتاج التجزئة بهذا الشكل: «لم يكن ليحول دون أن توحد كل دولة مستعمراتها المتجاورة خضوعاً لقوانين النظام الرأسمالي»(٧١). وفي اتجاه التوضيح، يصوغ الرجل ملاحظته، هذه، على الشكل التالي: «.. لماذا لم توحد فرنسا تونس والجزائر والمغرب كما فعلت في جنوب آسيا؟ ولماذا لم توحد انكلترا السودان ومصر وفلسطين والعراق والخليج كما فعلت في الهند، ولماذا لم توحد اليمن الجنوبي وعمان؟ ولماذا لم تعترض على وحدة نجد والحجاز، واعترضت على وحدتهما واليمن»؟ ولماذا احتلت السودان باسم مصر، ثم عزلتها عنها، وهي تستعمر القطرين؟ ولماذا أحبطت الدول الاستعمارية مشروع محمد علي، الغربي التوحيدي، ثم ضغطت على الدولة العثمانية لإطلاق يده في مصر؟.. الخ».. وفي الاتجاه نفسه، يسترسل قائلاً: «أكثر من هذا لماذا جزأت فرنسا ما استعمرته من الشام وكان موحداً؟ ولماذا جزأت انكلترا ما استعمرته في المشرق العربي وكان موحداً؟ وقبل هذا وفوقه، لماذا تواطأوا جميعاً على تجزئة الوطن العربي المجزأ، بإقامة حاجز بشري غريب في فلسطين بفصل مشرقه عن مغربه»؟(٧٢).

بهذه الملاحظة، يتقدم سيف الدولة خطوة على طريق معرفة (.. وتحديد) الغاية التي استهدف الاستعمار الأوروبي تحقيقها من خلال تجزئة الأمة العربية.. ولأن: «الاستعمار الذي يسيطر على الكل ثم يقسمه بينه وبين نفسه أجزاء معزولة، لم يكن غبياً».. فقد كانت التجزئة، تستهدف غاية محددة، هي: «سلب الأمة العربية المقدرة على التحرر.. كان تفتيت الأمة العربية إلى شعوب معزولة ومحصورة في داخل حدودها السياسية، هو الضمان الأقوى لتبقى عاجزة عن مواجهة الوجود الاستعماري بقوة موحدة تنهي سيطرته»(٧٣).

التجزئة، إذن، وبحسب ما يرى عصمت سيف الدولة، فعل قام به «الاستعمار الأوروبي»، في الأساس، من أجل تحقيق غاية محددة: إحكام السيطرة على الأمة العربية.. و: الحيلولة - بالقهر المادي - بين الشعب العربي والوحدة العربية: «تتجسد سياسياً في وحدة الدولة القومية على كامل تراب الوطن العربي، وتتجسد نضالياً في وحدة قوى الثورة العربية من أجل التحرر».. كانت التجزئة: «بالرغم من عدم توافقها مع مقتضيات الاستعمار الرأسمالي، إذ هي تجزئة لقوى مقاومته، ثم لتأمينه،

---

(٧١) المصدر نفسه.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٤٠٢.

(٧٣) سيف الدولة، نظرية الثورة العربية، ج ٦: الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية، ص ١٨.

إذ هي تجزئة لقوى الثورة عليه»[٧٤].

لقد، قدم عصمت سيف الدولة الإجابة عن التساؤل: «لماذا، وكيف، قام الاستعمار بفعل التجزئة؟!» ولكنه وقف دون الإجابة عن التساؤل: «لماذا هي (التجزئة) فعل استعماري؟!» إن هذه «المقولة» (التجزئة محكومة بفعل العوامل الخارجية فقط)، هي مقولة غير صحيحة على إطلاقها. فكما أن التجزئة لم تكن «فعلاً استعمارياً عفوياً»، بل قام بها الاستعمار من أجل تحقيق غاية محددة، فإنها (التجزئة)، في الوقت نفسه، لم تكن «فعلاً استعمارياً مزاجياً»، بل قام بها الاستعمار اعتماداً على عناصر (أو: عوامل) داخلية محددة.

لقد قلنا من قبل: إن الحقيقة (التاريخية) تشير إلى أن نشوء «الدول» (.. البلدان) العربية، كـ «كيانات إقليمية»، لم يحصل بموجب المعاهدات التقسيمية الاستعمارية «إلا» لأنه تبلور واقع سياسي واجتماعي واقتصادي محلي نمّى حثيثاً عناصر الكيان الإقليمي.. وهنا، يمكننا أن نضيف بأن هذا الواقع ـ في ظل شروط اختلال ميزان القوى تلك بين الحركة القومية العربية والاستعمار ـ كان مرتكزاً وقاعدة لبرنامج «التمزيق» الاستعماري «البريطاني ـ الفرنسي».. هكذا، نشأ الكيان اللبناني ـ كمثال ـ على قاعدة النمو الحثيث للعصبية المارونية. وأيضاً، نشأ الكيان العراقي من ملامح الصراع المزمن بين الشمال والجنوب. وكذلك، كان حال إمارة شرق الأردن... الخ. بل لا نغالي إذا قلنا، في السياق ذاته، أن البنية «التعددية» التي كانت مترسخة في التركيبة المجتمعية «الشامية» (بلاد الشام بمعناها الجغرافي.. وهي مثالنا في الحديث، هنا)، قبل مجيء الاستعمار بزمن طويل، قد انعكست حتى في السياسات السلطوية الداخلية في ظل الدولة العثمانية، بما لا يوحي أن «إقليم الشام» كان يعيش ـ فعلاً ـ وحدة مجتمعية متجانسة بالمعنى العضوي، قبل تجزئته «سياسياً» من قبل الاستعمار.. الأمر الذي يدفع إلى الافتراض بـ: «أن هذه التجزئة كان يمكن أن تحدث، ولو بشكل آخر، في ظل ظروف أخرى لا دخل للاستعمار فيها».

قولنا ـ الافتراضي ـ الأخير، هذا، وإن كان بمثابة «النتيجة» التي يمكن الخروج بها من دراسة وجيه كوثراني، الموثقة، الموسومة: «السلطة والمجتمع والعمل السياسي ـ من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام»،... فإن ما يتواكب معها في الاتجاه نفسه، ويؤكدها، هو ما يشير إليه محمد جابر الأنصاري في بحثه المعنون: **تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية**، من أنه إذا كان: «يجب التسليم بأن «التجزئة» السياسية الحديثة في إقليم الشام، تعود إلى مخططات الاستعمار في جانب منها.. إلا

(٧٤) سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، ص ٤٠٨ ـ ٤٠٩.

أن ما يجب بيانه ـ في المقابل ـ أن ظاهرة «التجزؤ» التاريخي المجتمعي.. تجد لها في مجتمعات إقليم الشام بالذات مرتعاً خصباً، بالنظر إلى خصوصية تركيبته الجغرافية والبشرية وموقعه المفتوح المتوسط..»[(٧٥)].

ما يمكن الخلوص إليه، أن اعتماد عصمت سيف الدولة منظوراً «أحادي الجانب» في التعامل مع التجزئة كـ «ظاهرة»، كان بمثابة «الثغرة» (المنهجية).. التي لم تساهم فقط في صرف النظر عن العوامل الداخلية للظاهرة، ولكنها، أيضاً، انعكست ـ سلباً ـ في كيفية التعامل مع «الدولة الإقليمية» (العربية).

صحيح أن سيف الدولة كان قد حاول أن يسد هذه «الثغرة»، من خلال مفهوم «الدولة الإقليمية».. إلا أن الانعكاس (السلبي) لـ «الثغرة»، إياها، في ما يخص التعامل مع هذه «الدولة» (الإقليمية)، دفع محاولته إلى أن تحمل ـ رغم «الإضافة» التي قدمها في هذا الشأن ـ قدراً لا بأس به من «إجمال» يتمحور حول «التاريخ» (تاريخ الأمة العربية الذي صنع وجودها، وساهمت أحداثه في صياغة واقعها الراهن.. بما يتضمنه ـ هذا الواقع ـ من وجود «الدولة الإقليمية نفسها).

وهو الإجمال الذي يتبدى بوضوح، عند الاقتراب من رؤيته لـ «الدولة الإقليمية».

٢ ـ الدولة الإقليمية.. والنظر الإجمالي للتاريخ

عند الاقتراب من الرؤية التي يقدمها عصمت سيف الدولة لـ «الدولة الإقليمية»، لا بد، في اعتقادنا، من التفرقة بين مستويين اثنين: أولهما، ما يتعلق بماضي الدولة الإقليمية، أي: ما يتعلق بنشأة وتكوين هذه الدولة، في الإطار العام لتاريخ الأمة العربية.. وثانيهما، ما يخص الواقع الراهن لهذه الدولة، من حيث امتداد الزمان بالتجزئة وتأثيراته فيها.

ولا حاجة بنا إلى التأكيد، هنا، أنه بناء على هذين المستويين، وعلى علاقة «التفاعل» بينهما، يتحدد لدى سيف الدولة، «مستقبل» هذه الدولة (الإقليمية) من منظور دولة الوحدة العربية (الدولة العربية «الواحدة»)، كـ «غاية» للأمة العربية، ضمن البناء الفكري الذي يقدمه.

بالنسبة للمستوى الأول، ذلك المتعلق بـ «رؤية عصمت سيف الدولة لنشأة

---

(٧٥) محمد جابر الأنصاري، تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ١١٧.

وتكوين الدولة «الإقليمية» العربية.. فإن ثمة «جهات» ثلاثاً، تشكل في ما بينها الملامح العامة لهذه الرؤية. فمن جهة، وعلى رغم أن «الإقليم» بمعناه العام (كـ : «تعبير عن مكان ينطوي على بعض التميز الطوبوغرافي أو الجغرافي»)، لا يتضمن في ذاته مفهوماً اجتماعياً أو سياسياً خاصاً.. غير أن للإقليم، في الوطن العربي، ـ على رغم ذلك ـ دلالة خاصة: «فعندما نتحدث عن الأقاليم من الوطن العربي، نعني تلك الأجزاء من الوطن الواحد التي خطط الاستعمار حدودها وأقام عليها «دولاً»، فأصبحت تضم جماعات بشرية متميزة بانتمائها السياسي إلى دولة «إقليمية»..»[٧٦]. بهذا يضع سيف الدولة يده على الفارق الدقيق في ما بين «الإقليم» بمعناه العام، والدلالة المباشرة التي يتخذها (الإقليم) في الوطن العربي. إنها الدلالة التي تشير إلى أن: «الإقليم من الوطن العربي قد فقد بهذا دلالته الأصلية «كمحل إقامة»، وكسب دلالة جديدة.. فإنه بهذه الدلالة (الجديدة)، تصبح العلاقة بين «الأقاليم» من الوطن العربي، علاقة ذات مضمون محدد، هو: «أن كل دولة عربية هي تكوين اجتماعي قائم بذاته مستقل بمصيره. أي تصبح «إقليمية»..»[٧٧].

هذا المضمون، إذن، لدى عصمت سيف الدولة، هو: «الجوهر المميز للإقليمية».. إذ: «لما كانت الإقليمية قائمة على أساس استقلال كل إقليم بذاته ومصيره..»... فإنه بذلك: «تسلب الناس في كل إقليم على حدة حقهم القومي في أن يغادروه، وتمنع الناس خارج كل إقليم من حقهم القومي في أن يقيموا فيه».. وهكذا: «تهدر الإقليمية حق الشعب العربي في وطنه داخل كل إقليم وخارجه معاً»[٧٨].

من جهة ثانية، وعبر «مضمون الإقليمية»، ذلك الذي يعتمده عصمت سيف الدولة، يبدو أن ثمة علاقة تجمع في ما بين: الإقليمية، بمضمونها ذاك، وبين التجزئة، كـ «فعل استعماري محض».. إذ لما كانت هذه الأخيرة (التجزئة): «تستهدف غاية محددة.. تلك هي سلب الأمة العربية المقدرة على التحرر». ولما كان: «التقسيم السياسي ليس كافياً بذاته لتحقيق تلك الغاية».. لذا، فقد تركز المخطط الاستعماري حول: «اختلاق مضمون اجتماعي وفكري «للإقليم»، وتنميته على حساب المضامين الاجتماعية والفكرية القومية العربية».. بهذا يؤكد عصمت سيف الدولة أن «الفعل الاستعماري»، هو جوهر العلاقة في ما بين التجزئة والإقليمية. فإذا كان الاستعمار:

---

(٧٦) سيف الدولة، **نظرية الثورة العربية**، ج ٣: **المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟**، ص ١٨٥.

(٧٧) المصدر نفسه.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

قد استطاع فعلاً أن يخلق صيغاً إقليمية من الحياة الاقتصادية والاجتماعية، وأن يربط بين مصير فئات كثيرة في الإقليم بالتجزئة وجوداً وعدماً.. وإذا كان الاستعمار، بهذا قد: «.. خلق «الإقليمية» كنقيض «للقومية»، يتحول بها الولاء من الأمة إلى الإقليم».. فقد كان التقسيم السياسي (التجزئة): «حصراً لأجزاء من الأمة العربية داخل حدود مغلقة، لإمكان تنفيذ مخطط ذكي يستهدف القضاء على شعور الجماهير بالانتماء القومي، مصدر المقدرة على التحرر»(٧٩).

هذا الفعل الاستعماري، إذن، لدى عصمت سيف الدولة، هو: «جوهر العلاقة في ما بين التجزئة والإقليمية». ولأن «الدول العربية» هي ثمرة هذه العلاقة، وتفاعلاتها لذا فهي تمثل نتاجاً للفعل الاستعماري ذاته.. ليس فقط لأن الاستعمار هو الذي «أرسى حدودها، فأصبحت ـ من ثم ـ وحدات سياسية».. ولكن، أيضاً، لأن هذه «الدول» (دول التجزئة)، قد: «انقلبت إلى مدارس ضخمة لمحاربة القومية، يتولى المستعمرون أنفسهم وضع برامجها، وحقول فسيحة للتجريب السياسي والاجتماعي والفكري، غايته خلق كائنات حية من أشلاء أمة ممزقة. وكانت تلك أكبر عملية تخريب في تاريخ الاستعمار»(٨٠).

من جهة ثالثة، ومن خلال «الفعل الاستعماري»، ذلك الذي يتمحور، لدى عصمت سيف الدولة، حول: إرساء التجزئة كـ «تقسيم سياسي»، وخلق الإقليمية كـ «تقسيم اجتماعي واقتصادي وفكري».. لم يعد الانتماء إلى الأقاليم تحديداً لمواطن الإقامة، بل: «... أصبح «إقليمية» مضمونها الحضاري شعوبي مرتد إلى مرحلة الطور الاجتماعي السابق، فهي نقيض الحضارة العربية ومحاولة لنقض التكوين القومي»(٨١).. ولأن هذه المحاولة الارتدادية، كما يوضح سيف الدولة، (محاولة) لـ «تمزيق الرابطة الاجتماعية المتطورة للعودة إلى طور متخلف من الروابط الاجتماعية».. فهي: «محاولة انتكاس إلى الوراء. وهي محاولة فاشلة لأن الماضي لا يعود. والأثر الوحيد لأية محاولة مستحيلة التحقق، أن تعوق حل مشكلات المجتمع وتطوره»(٨٢). بناء على هذا الإيضاح، يصل سيف الدولة إلى أن التقويم القومي للدولة الإقليمية، هو أنها: «مؤسسة رجعية وفاشلة. وهذا يصح بالنسبة إلى جميع

---

(٧٩) المصدر نفسه، ج ٦: الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية، ص ١٨ ـ ٢٠.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٨١) سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، ص ٤٢٢.

(٨٢) سيف الدولة، نظرية الثورة العربية، ج ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية، ص ٥٥.

الدول الإقليمية بدون استثناء»[٨٣]. ويعود مثل هذا التقويم، في أحد أهم أسبابه، ليس فقط لأنها الممثل الفعلي لـ «الإقليمية» بمضمونها الشعوري ذاك.. ولكن، أيضاً، لأن: «الدولة الإقليمية هي التجسيد السياسي الكامل للتجزئة»[٨٤].. وذلك من حيث أن: «التجزئة غير مشروعة موضوعياً لتناقضها مع وحدة الوجود القومي.. [و] غير مشروعة سياسياً لأنها ثمرة عدوان غير مشروع. وما كان للتجزئة أن ترد على أمة واحدة إلا عدواناً على وجودها»[٨٥].

هذا العدوان ـ على الوجود القومي للأمة العربية ـ ، إذن، لدى عصمت سيف الدولة، هو: «عدوان غير مشروع».. هو «عدوان»، لأن: «تجزئة الأمة الواحدة إلى دول عدة، تجرد تلك الدول من المبررات العلمية لوجودها، وتكشفها إطاراً مصنوعاً على غير ما يقتضيه تطور الأمة، ومفروضاً على إرادتها»[٨٦].. وهو «غير مشروع»، لأن الأمة العربية اكتملت وجوداً واتحدت مصيراً، وكانت لها دولتها الواحدة قبل أن يقتطع الاستعمار منها أجزاء، ثم يفرض عليها التجزئة بقوة البطش القاهر»[٨٧].

وإذن، فإن «الجهات» الثلاث، المشار إليها، وإن كانت تشكل في ما بينها الملامح العامة لـ «الرؤية» التي يقدمها عصمت سيف الدولة، حول نشأة وتكوين الدولة الإقليمية في الوطن العربي.. إلا أن تلك «الجهات»، في الوقت نفسه، تشير إلى أن هذه «الرؤية»: بقدر ما تحمل من «الإضافة» في ما يخص «الإقليمية» تنطوي على «إجمال» يتمحور حول «التاريخ».

ويتبدى «الإجمال» واضحاً إذا ما لاحظنا تأكيد عصمت سيف الدولة أن «الأمة العربية.. كانت لها دولتها الواحدة، قبل أن يقتطع الاستعمار منها أجزاء، ثم يفرض عليها «التجزئة»».

وهكذا يتم النظر إلى حركة التاريخ العربي «نظرة وحدوية»، بحيث إن حلقات الوحدة السياسية والاجتماعية في تلك الحركة لم تنقطع إلا بفعل عامل استعماري أجنبي (الاستعمار الأوروبي تحديداً)... وبحيث إن «الوحدة» هي الأساس والتجزئة يجب أن تزول بزوال العامل الخارجي المشجع على بقائها.. ومن ثم، فما كان مبرراً في ظروف السيطرة الاستعمارية الأجنبية على الوطن العربي، لم يعد مبرراً بعد نيل

(٨٣) المصدر نفسه، ج ٣: **المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟**، ص ١٩٢.
(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٩١.
(٨٥) المصدر نفسه، ج ٦: **الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية**، ص ٤٩.
(٨٦) المصدر نفسه، ج ٢: **الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية**، ص ٦٠.
(٨٧) المصدر نفسه، ج ٦: **الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية**، ص ٤٨.

جميع «الدول» العربية استقلالها السياسي في أواسط القرن العشرين.

والواقع أن هذه الإشكالية، إشكالية: «المفهوم الإجمالي للتاريخ»، لا يمكن صرف النظر عنها، وبخاصة عندما تأتي في سياق البناء الفكري الذي يقدمه عصمت سيف الدولة.. ولعل هذا ما يدفعنا ـ ولو بشكل مختصر ـ إلى تناول الملامح العامة لها.

أهم هذه الملامح أن الوعي العربي العام، والقومي منه على وجه الخصوص، حاول تفسير التجزئة العربية في العصر الحديث، من دون ما تمييز بين عوامل التجزئة الاستعمارية، وعوامل التجزئة التاريخية الذاتية في البنية المجتمعية العربية ذاتها. ومن ثم، ظل هذا «الوعي» على حاله في النظر إلى الواقع التاريخي العربي «التعددي»، باعتباره مجرد «انحراف» عابر عن مبدأ الوحدة لأسباب تآمرية» أو أنانية مصلحية لدى الحاكمين، بل يسقطه من حسابه تماماً.. وبحسب تعبير الفضل شلق فلقد: «تكون لدى العرب نتيجة لذلك وعي تاريخي زائف، يختفي فيه التاريخ عندما تنهار الدولة المركزية، دولة العرب الإسلامية، ثم يعود إلى الظهور في القرن التاسع عشر في ما يسمى «عصر النهضة العربية» أو يقظة العرب». ونتيجة لذلك فإن العرب بوعيهم الملتبس هذا «يسقطون ألف عام من تاريخهم» بين سقوط دولتهم المركزية في التاريخ وبدء عصر «نهضتهم» الحديثة..»(٨٨).

ويعني ذلك أن المفهوم «الإجمالي» للتاريخ كان قد ساهم: ليس في «إسقاط» هذا المدى الزمني الهائل، عن طريق: «الهروب التاريخي» من معرفة عوامل التجزئة التاريخية «الذاتية» في البنية المجتمعية العربية ذاتها، واكتشاف قوانينها وآلياتها وكيفية التعامل معها لتطويعها وتوجيهها للمصلحة القومية في النهاية.. ولكنه (أي المفهوم «الإجمالي» للتاريخ) ساهم، أيضاً، في النظر إلى نشأة وتكوين الدولة «الإقليمية» (العربية) تلك «النظرة التجاوزية»، تلك «النظرة» التي اعتمدت على الاكتفاء بمقولة: «أن الأمة العربية كانت لها دولتها الواحدة، قبل أن يفرض الاستعمار عليها «التجزئة».. من ثم لم تستطع أن تلاحظ ـ لا ندري كيف ـ أن عدداً لا يستهان به من «الدول» العربية، كمصر والمغرب واليمن ونجد وعمان، قد اكتسب وجوده واستمراره ـ ككيانات وسلطنات ودول سياسية «مستقلة» ـ قبل انهيار الدولة العثمانية وعلى رغم إرادتها.. بل لم تستطع أن تلاحظ ـ وربما عن عمد ـ أن بعض هذه «الدول» وبحسب ما يذكر محمد جابر الأنصاري في كتابه: **تكوين العرب السياسي**: «.. لم يخضع

---

(٨٨) الفضل شلق، **إشكاليات التوحد والانقسام: بحوث في الوعي التاريخي العربي** (بيروت: المركز الإسلامي للبحوث، ١٩٨٧)، ص ١٠٣.

للسلطة العثمانية أصلاً (كما في حالة المغرب الأقصى وسلطنة عمان)، الأمر الذي يدل على أن «النمط» القطري في الدولة كان يأخذ طريقه ويتبلور تاريخياً قبيل العصر الحديث ومع بداياته، وهو لم يظهر كله فجأة مع مخططات الاستعمار بعد انهيار الامبراطورية العثمانية»[٨٩].

ويؤكد ذلك في ما يؤكد أن النظرة (التجاوزية)، قد تمحورت حول مسلمة رئيسية كبرى، بل تعاملت معها كـ «حقيقة» تنأى بنفسها عن «البرهان»، وهي: «حتمية تطابق الهوية السياسية مع الهوية الثقافية». ولعل الإشكالية، هنا، تتمثل في الخلط بين الأمة بوصفها شعباً متميزاً من حيث المكون الحضاري، والأمة من حيث هي دولة تضم هذا الشعب.

.. وبحسب ما يشير إليه برهان غليون في كتابه **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، فإن: «.. التحدث بلغة واحدة أو الشعور بالانتماء لثقافة وحضارة واحدة أيضاً، وأكثر من ذلك، الانتماء لدين واحد، لا يقدم تلقائياً أي مؤشر حاسم لا يقبل النقاش عن الإطار أو شكل الكيان الذي يجب أن يتحقق من خلاله التنظيم الجماعي، أي حدود الدولة السياسية والجغرافية»[٩٠]. ويوضح ذلك في ما يوضح أن الاهتمام بمطلب الوحدة (العربية)، في الوقت الذي كان قد استحوذ على القدر الأكبر من الفكر القومي العربي، وخطابه ـ السياسي ـ الوحدوي، تحديداً.. فإن ذلك كان قد تم، في الوقت نفسه، على حساب الاهتمام بظاهرة «الدولة ـ القطرية ـ الوطنية»، التي نشأت «فعلياً»، في مرحلة ما بين الحربين، أو ما بعد الحرب الأوروبية الثانية (١٩٣٩ ـ ١٩٤٥). بل لا نغالي إذا قلنا، إن ثمة حالة من الجفاء، بل العداء، قد تولدت بين المفكرين العرب (القوميين)، و«الدولة القطرية». ولا عجب، والحال هذه، أن يحدث نوع من الالتباس، بين «الموقف السياسي» من مثل هذه «الدولة»، وضرورة الدراسة العلمية لها كظاهرة. وهو ما ساهم في دفع الكثيرين إلى اختزال الدولة في مجرد «ظاهرة قطرية»، وأن أي قبول لهذه الدولة: دراستها أو التعامل معها، هو مساهمة في تقويض شرعية الدول العربية «القائمة».. والتغافل، ومن ثم، عن أن البحث (العلمي) في نشأة الدولة في الوطن العربي، لا يعني ـ في حد ذاته ـ تبرير وجودها بعد قيامها، وإنما بالعكس: الكشف عن العوامل المادية والمعنوية، الداخلية والخارجية التي جعلت قيامها هذا يتشكل على صورتها (القطرية) تلك.. بيد

---

(٨٩) الأنصاري، تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي، ص ١٨٥.

(٩٠) برهان غليون، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٩٤ ـ ٩٥.

أننا نسارع إلى القول، هنا، بأننا وإن كنا نرى أن ثمة عوامل تاريخية ذاتية في البنية المجتمعية العربية ساهمت في ظهور التجزئة العربية في العصر الحديث، إلا أننا لا يمكن أن نصرف النظر عن العوامل الخارجية أيضاً. إذ من المؤكد، في اعتقادنا، أن العلاقة «التفاعلية» في ما بين مجموعتي العوامل المذكورتين، هي ما تستند إليها الحقيقة التاريخية المرتبطة بظروف ومعطيات نشأة وتكوين «الدولة الإقليمية» في الوطن العربي. . وعلى أساس من تلك العلاقة، بما تتضمنه من الفروقات النسبية للقوة، في ما بين طرفيها، من جانب، وعلى أساس من امتداد الزمن بالتجزئة وتداعيات ذلك، من جانب آخر، يمكن تفسير «الواقع التعددي» الراهن في الوطن العربي.

وتتبدى «الإضافة» التي قدمها سيف الدولة هنا، إذا لاحظنا أنه لم يتوقف عند حدود نعت الدولة الإقليمية بأنها «من صنع الاستعمار»، ولم يتوقف عند «التخوف» واتخاذ موقف العداء منها. . بل اهتم بالنظر إليها كـ «حالة» لها أبعادها المستقبلية: ومن ثم، اهتم بالنظر إلى «عامل الزمان»، والكيفية التي ساهم بها ـ امتداد هذا الزمان ـ في تحول «التجزئة» إلى «إقليمية». . أو بالأحرى: في تحول (. . وترسخ) التقسيم «السياسي» إلى تقسيم «اجتماعي اقتصادي فكري». وقد تبدى هذا الاهتمام، في ما يشير إليه سيف الدولة من «الأثر التلقائي للعزلة التي فرضت على أجزاء الوطن العربي، واضطرار الناس من كل إقليم إلى أن يلائموا بين حياتهم ومواقعهم المحصورة ثم اطراد تلك الملاءمة خلال زمن غير قصير حتى أصبحت عند بعض الناس القهر الذي فرضها فاضطرهم إليها»[(٩١)].

وخلافاً لما قد توهمه «المثاليون» من الوحدويين العرب، فإن عامل الزمان ليس بالعامل التافه الشأن. فامتداد الزمان بالتجزئة، لم يساهم في تعميق الخصوصيات «الإقليمية» فحسب، بل كذلك بتحويل «الواقع» إلى «الحق» (. . المثال الأكثر وضوحاً، هنا، «الانقسام» العربي الحاصل بشأن أزمة وحرب الخليج الثانية). . وبالتالي: «لم يعد انتماء إلى الإقليم تحديداً لموطن الإقامة، بل أصبح انتماء سياسياً واجتماعياً وفكرياً. وأصبحت «للإقليم» مضامين سياسية واجتماعية وفكرية»[(٩٢)].

وهنا نصل إلى المستوى الثاني من رؤية سيف الدولة:

بالنسبة لهذا المستوى الثاني، ذلك الخاص بـ «رؤية» سيف الدولة للواقع الراهن للدولة الإقليمية في الوطن العربي، من حيث امتداد الزمان بالتجزئة وتأثيراته فيها،

---

(٩١) سيف الدولة، نظرية الثورة العربية، ج ٦: الطريق إلى الوحدة. . . إلى الاشتراكية، ص ٢٠.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢١.

فإن ثمة «جوانب» ثلاثة، تشكل في ما بينها الملامح العامة لهذه الرؤية.

فمن جانب، يتداخل في كيان «الدول» العربية ما يمكن تسميته بـ «الواقع المزدوج»، أو بحسب تعبير سيف الدولة: الواقع «القومي ـ الإقليمي».. وهو ازدواج يعبر عنه الرجل بالمفارقة التالية: على الرغم من أن الدولة الإقليمية: «هي التجسيد السياسي الكامل للتجزئة».. وعلى رغم أن الدولة الإقليمية: «لا يمكن أن تتجاوز في سيادتها الإقليم الذي تقوم عليه، ولا يمكن أن تتجاوز في رعايتها من يحملون هويتها السياسية، ولا يمكن أن تتجاوز في إرادتها مصالحها الإقليمية».. وعلى رغم هذا وذاك، أو على الرغم من هذا الواقع الإقليمي الذي تجسده الدولة، وتستقل به، وتعزله «سياسياً»، إلا أن هذا الواقع، نفسه: «ليس مستقلاً ولا معزولاً «موضوعياً» عن الواقع القومي الذي هو جزء منه. وهكذا، يكون لكل واقع إقليمي مضمون قومي».. والدليل على ذلك، أو قل: أهم المظاهر الدالة على ازدواجية هذا الواقع المتداخل في كيان الدول العربية، أن أية دولة عربية: «تعجز عن التزام كيانها كدولة، تعجز عن التحصن ضد التأثر بالأحداث القومية، وتعجز عن كف تأثيرها في الأحداث القومية. وكلما آثرت دولة عربية أو توهمت إمكان التقوقع في حدودها، فرضت عليها الوحدة الموضوعية لمشكلات الأمة العربية الخروج من قوقعتها أو اقتحمت عليها الحدود لتخرجها»[٩٣].

من جانب ثانٍ، على رغم هذا التناقض الواضح في تركيب الدولة الإقليمية كـ «مؤسسة»، وربما يجسد هذا التناقض الأصيل بين القومية والإقليمية، إلا أن امتداد الزمان بالتجزئة، كان قد ساهم في اكتساب هذه «المؤسسة» لمواقع جديدة على طريق تثبيت مواضع أقدامها (الإقليمية). هكذا يلاحظ سيف الدولة أن الدول الإقليمية ليست أسماء على ورق، بل: «هي أجهزة كاملة ومعقدة فيها رؤساء دول، وملوك، وحكومات، ورؤساء وزارات، ووزراء، وقادة جيوش، وقادة شرطة، ومجموعة من كبار الموظفين والبيروقراطيين، وفئات ضخمة من الناس يرتزقون من الحكم، ويكسبون من ورائه، ويسخرونه في بعض الأوقات لحماية مصالحهم وتنميتها، أو لحمايتهم أنفسهم من الشعوب ذاتها»[٩٤].

هذا الجهاز المركب، الذي يسمى «دولة»، إذن، لدى عصمت سيف الدولة،

---

(٩٣) سيف الدولة، التقدم على الطريق المسدود: رؤية قومية للمشكلة الفلسطينية ص ١٤٦ و١٤٩.

(٩٤) سيف الدولة، نظرية الثورة العربية، ج ٦: الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية، ص ٣١ ـ ٣٢.

هو: جهاز يمتلك مقدرة ذاتية على حماية وضعيته الإقليمية.. إذ: «إن الدول من حيث هي مؤسسة، عبارة عن هيكل متكامل من الأوامر والنواهي تنتظم في مجموعة كثيرة من النصوص القانونية.. وكلها محدودة النفاذ بالإقليم الذي تقوم عليه الدولة، وكلها تحمي مصالح مالية واقتصادية وثقافية هي المضامين العينية التي شرعت تلك النصوص لحمايتها»[٩٥].. بعبارة أخرى، فإن ما يسمى «النظام القانوني» في دولة الإقليم: «ليس نظاماً اعتباطياً، إنما ينطوي على مضامين سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية، غايته أن يحميها»[٩٦].

من جانب ثالث، فإن المقدرة الذاتية للدولة «الإقليمية» على حماية وضعيتها (الإقليمية)، قد توحي - بل هي لا بد أن توحي - بإمكانية تلك الدولة الاستمرار، في وضعيتها هذه؛ إلا أن عصمت سيف الدولة - على العكس من ذلك - يرى أن ليس هناك «استمرارية» للدولة الإقليمية العربية.. إذ إنه، على رغم إقراره أن «الجهاز الحكومي الإقليمي» (أداة الدولة الإقليمية)، الذي في يده السلطات الحقيقية، يمكن أن: «يفعل أي شيء، إلا أن تزول دولته»[٩٧].. لكنه، في الوقت نفسه، يؤكد أن: «تجزئة الأمة الواحدة إلى دول عدة، يجرد تلك الدول من المبررات العلمية لوجودها، ويكشفها إطاراً مصنوعاً على غير ما يقتضيه تطور الأمة، ومفروضاً على إرادتها، لا بد أن ينفجر أو يتمزق، لتعود للأمة الواحدة دولتها القومية الواحدة، التي تقود تاريخها الواحد، إلى مصيرها الواحد. هذا حتم»[٩٨].

هذا «الحتم»، أو قل: انفجار الدولة الإقليمية، أو تمزقها، إذن، لدى عصمت سيف الدولة، هو مصيرها المحتوم.. ليس فقط لأن «التقييم القومي للدولة الإقليمية أنها مؤسسة: رجعية وفاشلة، وهذا يصح بالنسبة إلى جميع الدول الإقليمية بدون استثناء»، ولكن، أيضاً، لأن: «القومية.. لا تنفي وحدة مصير أي إقليم، ولكنها تنفي استقلاله بمصيره عن مصير أمته»[٩٩].

وهكذا، فإن «الجوانب» الثلاثة، المشار إليها، وإن كانت تشكل في ما بينها الملامح العامة لـ «الرؤية» التي يقدمها عصمت سيف الدولة، حول الواقع الراهن للدولة «الإقليمية» العربية.. إلا أن تلك «الجوانب»، في الوقت نفسه، تشير إلى أن هذه الرؤية: بقدر ما تحمل من «الإضافة» في ما يخص التداعيات الناتجة من امتداد

---

(٩٥) سيف الدولة، التقدم على الطريق المسدود: رؤية قومية للمشكلة الفلسطينية، ص ١٤٦.
(٩٦) سيف الدولة، نظرية الثورة العربية، ج ٦: الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية، ص ٣٢.
(٩٧) المصدر نفسه، ص ٣٣ - ٣٤.
(٩٨) المصدر نفسه، ج ٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟، ص ٦٠.
(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

الزمان بالتجزئة، تنطوي على «نظرة تجاوزية» لمستقبل الدولة الإقليمية.

ولا نغالي إذا قلنا إن هذه النظرة «التجاوزية، هي ـ في حقيقتها ـ نظرة «رغبوية» لمستقبل الدولة الإقليمية في الوطن العربي.. كـ : «كيان مصنوع، مفروض على إرادة الأمة».. وبالتالي، فهو: «لا بد أن ينفجر أو يتمزق».

بل إن هذه «النظرة ـ الإشكالية»، يمكن أن تتبدى بشكل أكثر وضوحاً، إذا ما اقتربنا من رؤية عصمت سيف الدولة لـ «الطريق إلى الوحدة العربية»، وذلك من منظور «الوجود الفعلي» للدولة الإقليمية على أرض الواقع العربي.

٣ ـ الوحدة العربية.. والكيان «الإقليمي» المعوق

لعل أول ما نود الإشارة إليه، هنا، أن «الدولة الإقليمية» في الإطار العام لـ «الرؤية» التي يقدمها عصمت سيف الدولة، حول كيفية تحقيق الوحدة العربية، تمثل «المعوق الأعظم» على الطريق إلى هذه الوحدة. بل لا نغالي إذا قلنا إن: الوحدة لن تتحقق إلا إذا تم «إلغاء» الدولة الإقليمية، وأن: هذا «الإلغاء» يعبر ـ لديه ـ عن «المقياس» الذي تتحدد بناء عليه مدى صحة الطريق إلى تحقيقها.

ليس معنى هذا أن سيف الدولة يوافق على ـ أو، حتى، يحبذ ـ أن: «تقوم إحدى الدول العربية، أو عدة دول عربية متحالفة، بغزو الدول العربية الأخرى وإقامة دولة واحدة في الوطن العربي».. أو أن: «تقوم دولة عربية، أو عدة دول عربية، بفرض هذه الوحدة على الدول العربية الأخرى بالقوة الاقتصادية أو المالية أو الدعائية أو البشرية».. ولعل الباعث على عدم الموافقة، أو «الرفض» بالأحرى، ليس فقط، كما يؤكد سيف الدولة، لأن «إمكان استعادة الصيغة البروسية في تحقيق وحدة المانيا، هو طريق سده التاريخ»[١٠٠].. ولكن، أيضاً، لأنه: «.. لا يمكن أن ندين هذا عندما تحاوله إحدى القوى الأجنبية لتستولي أو لتضم إليها جزءاً من الوطن العربي، ثم نبيحه لدولة عربية عندما تحاوله لتستولي أو لتضم إليها دولة عربية أخرى ولو باسم الوحدة»[١٠١].

وهكذا، يتحدد «موقف» سيف الدولة من هذا «الأسلوب» (العدواني)، على الوجه التالي: «.. إن كل هذه الأساليب العدوانية ينقصها مبرر العدوان الذي يكون رده دفاعاً شرعياً. وليس في وجود أية دولة إقليمية في الوطن العربي اعتداء على أية

(١٠٠) المصدر نفسه، ج ٦: **الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية**، ص ٤٢.

(١٠١) المصدر نفسه، ج ٥: **الأسلوب، الثورة... وأداة الثورة**، ص ٦٦.

دولة إقليمية أخرى. فكل اعتداء من دولة إقليمية ضد دولة إقليمية، هو اعتداء غير مشروع أول ما يهمنا منه ألا يقترن بالقومية أو الوحدة»[١٠٢].

على رغم ذلك، أو على الرغم من ذلك رفض سيف الدولة أن تقوم دولة عربية، أو عدة دول عربية متحالفة، بـ «إلغاء» الدول الإقليمية الأخرى.. إلا أن ثمة مجموعة من الأسباب، لديه، تجعل من هذا «الإلغاء» (إلغاء الدولة الإقليمية العربية)، ضرورة لازمة لإمكان تحقيق الوحدة العربية.

في مقدمة هذه الأسباب: أن الدولة الإقليمية في الوطن العربي، هي - هي - «الكيان المعوق» الذي يحول دون تحقيق الوحدة.. فمن حيث كون هذه الدولة: «جهازاً مركباً يمتلك مقدرة ذاتية على حماية وضعيته الإقليمية»، ولأنها: «تتضمن فئات ضخمة من الناس يرتزقون من الحكم ويكسبون من ورائه ويسخرونه في بعض الأوقات لحماية مصالحهم وتنميتها».. لهذا وذاك، فإن جهاز الحكم في أية دولة عربية إقليمية لا يمكن أن يقبل الوحدة العربية إلا إذا حققت» له، هكذا يؤكد عصمت سيف الدولة، أمرين يستحيل أن يجتمعا معاً: «.. أولهما: الاحتفاظ بالمصالح التي كسبها في ظل التجزئة وأولها سلطة الحكم. وثانيهما: مزيد من الكسب من خلال الوحدة»[١٠٣]. ولأن هذين الأمرين «يستحيل أن يجتمعا معاً»، لذا يتحدد الخروج من المأزق، لدى عصمت سيف الدولة، عبر: «تحطيم الدولة الإقليمية وإقامة الدولة القومية، دولة الوحدة النواة»[١٠٤].

ولكن.. ألا يمكن أن يوجد رئيس دولة أو رئيس وزراء، أو غيرهما، يقبل التخلي عن مكانه ليصبح بطلاً وحدوياً؟

إزاء هذا الاحتمال (.. الاستثناء)، يشير سيف الدولة إلى أن مثل هذا الشخص: «قد يوجد.. وبخاصة إذا كان في مأزق لا يعرف كيف يخرج منه، مثلما فعل شكري القوتلي سنة ١٩٥٨».. ولكنه يسارع إلى التأكيد أن: «الدول لا تحركها أمزجة الرؤساء، ولا يقودها حسن النية. فبالرغم من كل ما يقال ويعلن، وبالرغم من حسن النية حتى لو كان موجوداً، فإن الذي يتحقق فعلاً من سياسة الدولة هو ذلك القدر الذي لا يتعارض مع كتلة المصالح التي يمثلها الجهاز الحاكم»[١٠٥].

وهكذا، وحتى في حالة أن يتحقق «الاحتمال»، أو: أن يوجد «الاستثناء»

---

(١٠٢) المصدر نفسه.

(١٠٣) المصدر نفسه، ج ٦: الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية، ص ٣٤.

(١٠٤) المصدر نفسه، ج ٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟، ص ١٩٦.

(١٠٥) المصدر نفسه، ج ٦: الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية، ص ٣٣.

يضعنا عصمت سيف الدولة أمام الأمرين اللذين «يستحيل أن يجتمعا معاً». . وهكذا، يضعنا، ـ من جديد ـ أمام المأزق الذي لا يمكن الخروج منه، بحسب رؤيته، إلا عبر: «تحطيم الدولة الإقليمية وإقامة الدولة القومية، دولة الوحدة النواة».

. . فهل يمكن أن يكون «تحطيم الدولة الإقليمية العربية» هو الحل؟

هنا تتبدى الإشكالية بوضوح، إشكالية «النظرة الرغبوية» لمستقبل الدولة الإقليمية في الوطن العربي. . إذ إن مقاربة هذا التساؤل، عبر رؤية البلدان العربية كمجرد ـ كيانات زائفة ومصطنعة (. . وهي الرؤية التي تأتي نتيجة منطقية للمفهوم «الإجمالي» للتاريخ، وللمنظور «الأحادي البعد» للتجزئة)، لا بد من أن تنتهي بـ «ضرورة تحطيم الدولة الإقليمية العربية». . مثل هذه النتيجة، لا تمثل، على عكس ما يعتقد البعض، حالة من «ازدراء» الدولة الإقليمية، بقدر ما تعبر عن مدى «التخوف» من هذه الدولة. ولعل هذا «التخوف» هو ـ هو ـ ما يدفع سيف الدولة إلى أن يغالي في «التأفف» من الدولة الإقليمية أو بالأحرى: أن يغالي في «التطهر» من سمومها، إلى الحد الذي يحرم فيه على الطليعة «الثورية الوحدوية» أن تتسلم الحكم في أية دولة إقليمية. . إذ يؤكد أنه: «تحت أية ظروف لا يجوز أن تتحول الثورة العربية إلى دولة إقليمية. وفي كل الظروف يجب أن تبقى الطليعة العربية، تنظيماً وقيادة، فوق الدولة نظاماً وحكومة. . ذلك عن دولة الوحدة النواة، أما في الدول الإقليمية الأخرى، فلا يجوز للثوريين العرب أن يتولوا الحكم فيها. . ولعل الالتزام بعد الحكم في ظل الإقليمية أن يكون أول شروط الانتماء إلى الطليعة العربية لتصبح قلة، ولكن نقية فتستحق النصر»(١٠٦).

بيد أن الجدير بالاهتمام، هنا، أن هذا «الموقف» الذي يتخذه عصمت سيف الدولة، في ما يخص الدولة الإقليمية، أو بالأحرى: في ما يخص «الدولة ـ القطر». . يجد مبرره الأساسي، لديه، في الكيفية التي ساهم بها «عامل الزمان» في تحول (. . وترسخ) التقسيم «السياسي» إلى تقسيم «اجتماعي اقتصادي فكري». و ـ ربما ـ لا نغالي إذا قلنا إن هذا التقسيم «الأخير: صيرورته وتداعياته، كان مصدراً فعلياً لـ «التخوف» الذي بدا واضحاً في موقف سيف الدولة إزاء «الدولة العربية».

صحيح أن ذلك كان قد مثل، لدى الرجل شفيعاً لأن ينادى، بـ : «تحطيم الدولة الإقليمية العربية»، بل أن يعتبر أن هذا هو الحل الصحيح لـ : «مشكلة الدولة العربية» إلا أنه يبقى من الصحيح، أيضاً، أن عصمت سيف الدولة، عبر هذا الإطار قد لامس ـ وإن لم يكن قد فصل ـ التحول الوظيفي لـ «الدولة ـ القطر» في الوطن

---

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ١١٣.

العربي، وهو ما عبر عن نفسه في العديد من الجوانب.

وإذا كان لنا أن نجتهد، ضمن ما نقدمه هنا من «قراءة نقدية» لأطروحات عصمت سيف الدولة بشأن الدولة (الإقليمية).. يمكن أن نتناول، باختصار، اثنين من الجوانب الدالة على ذلك التحول الوظيفي لـ «الدولة ـ القطر في الوطن العربي: أولهما، ذلك الذي يختص بكيفية قراءة الدولة للتاريخ القومي قراءة قطرية.. وثانيهما يتعلق بكيفية طبع القطر لشخصية الإنسان العربي بطابعه.

على هذا الجانب الأخير.. ذلك الذي يتعلق بالكيفية التي طبع بها «القطر» شخصية الإنسان العربي بطابعه، حتى طغت الشخصية القطرية على الشخصية القومية (.. نقول طغت عليها، ولا نقول سلبتها).. فإن هذه الكيفية تعود، في ما تعود إليه، إلى أسباب كثيرة ومتنوعة، يأتي في مقدمتها ما يمكن تسميته بـ «جدلية: القومي ـ القطري» تلك التي يمكن مقاربتها عبر النقطتين التاليتين:

أولاً، في ما يتعلق بـ «أثر الحدود السياسية» في التعامل القطري».. إذ إن الحدود تعني مجتمعاً ذا نضال مشترك ضد العدو الخارجي، ونضال مشترك ضد الطبيعة، وهذان النضالان يعنيان طريقة حياة ذاك المجتمع، ويحددان تاريخه واهتماماته.. بما يجعل الحدود السياسية تبلور شخصية الفرد والمجتمع بداخلها.

وهذا ما حدث تماماً على الصعيد العربي.. فمن جهة، ساهم النضال المشترك ضد المستعمر في خلق تاريخ لكل قطر عربي، يختلف عن تاريخ بقية الأقطار العربية، في تفصيلاته.. بل إن النضال المشترك في أي قطر، ولد في نفوس أبنائه إحساساً (عملياً) بالمصير المشترك إلى حد لا يمكن مقارنته بالإحساس بالمصير المشترك بينهم وبين سائر العرب.. ومن جهة أخرى، لعبت، وما تزال، الطريقة المشتركة لتحصيل «العيش» ضمن حدود سياسية واحدة، دوراً هاماً في بلورة الشخصية القطرية، وذلك في غياب «الدولة القطرية».

إن المثال «العيني» الذي يمكن الإشارة إليه، هنا، هو: «أن بلداً كلبنان منفتحاً على العالم بحكم أنه ممر بحري ـ جوي للتجارة العالمية، يؤكد في ذهن أبنائه قيمة الانفتاح أكثر مما يخطر على بال الصعيدي المصري الذي يرى أن خلاصه في السد العالي مثلاً، أو البدوي الذي يعلق آماله على حفر الآبار أكثر من التجارة العالمية..»[١٠٧]. وأياً كان الأمر، فمن المؤكد أن وسائل الدفاع عن المجتمع ووسائل

---

(١٠٧) محيي الدين صبحي، «نحو فكر قومي ثوري،» في: قراءات في الفكر القومي، مجموعة من المؤلفين، سلسلة التراث القومي، ٥ كتب (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣ ـ ١٩٩٦)، الكتاب الرابع: القومية العربية والثقافة.

تحصيل الرزق فيه، تحدد شخصية المجتمع هذا، أو أهدافه. وهي عناصر ضمن العناصر الأساسية للثقافة التي تنبثق عن المجتمع.

ثانياً، في ما يختص بـ «أثر التعامل القطري مع الحدود السياسية».. إذ كما ساهم إنشاء الحدود السياسية (أي التجزئة) في نشوء القطرية، فإن القطرية عكفت بدورها على الحدود، تضخمها، حتى جعلت منها حواجز فعلية، والشواهد على مشكلات الحدود بين الأقطار العربية، ليست في حاجة إلى تعليق.. بيد أن ما يحتاج إلى تعليق فعلاً، هي العوامل التي تساعد على تكون مدارات ثقافية قطرية «متعددة» حتى في ظل لغة قومية «واحدة»؛ وهي العوامل التي يأتي في مقدمتها كل من اللهجة القطرية، والدولة القطرية نفسها وما تمارسه من رقابة على الإنتاج الفني.

فمن ناحية، لا نجاوز الحقيقة إذا قلنا إن الثقافة العربية أصابها، في ظل الدولة القطرية، ما أصاب الاقتصاد.. وبخاصة إذا لاحظنا أن أكبر عائق على انتشار التبادل الثقافي (العربي) بوجه عام، هو عائق الرقابة والقيود البيروقراطية المالية.. والحال، وبحسب ما يشير إليه جورج طرابيشي «أن المصلحة التي تخدمها الرقابة والقيود المالية هي «مصلحة» قطرية أولاً وأخيراً، وعلى مذبح هذه المصلحة القطرية يجري نحر وحدة الثقافة العربية المفترض فيها أنها مقوم أساسي من مقومات الوجود القومي للأمة العربية»(١٠٨). والحق، أن دور الرقابة أخطر بكثير من كل ما يمكن أن يقال عنه، ولعلنا نقترب من استيعاب خطورته، لو قلنا إن للرقابة القطرية على صعيد الثقافة ما للحماية الجمركية على صعيد الاقتصاد من فاعلية.. فالحماية الجمركية لا تحمي الاقتصاد القطري بقدر ما تخلقه أولاً، وكذلك فإن الرقابة لا تحمي الثقافة القطرية بقدر ما تخلقها أولاً.. ويكفي أن نشير، في هذا المجال، إلى أنه: إذا كانت الكلمة «المسموعة ـ المنظورة» تلعب في حياة الإنسان العربي الذي يقضي ثلاث ساعات على الأقل من حياته اليومية مشدوداً إلى شاشة التلفزيون «القطري» (الذي تلعب الرقابة فيه دوراً حاسماً)، لا يعود يشعر ـ وهذا أقل ما يقال ـ بأن القطر الذي ينتمي إليه هو «كيان مصطنع»، ولا بأن ولاءه له، من ثم، هو ولاء اعتباطي.

من ناحية أخرى، ومن دون أن نزعم أن استخدام اللهجة العامية شر مطلق، لا نستطيع أن نتجاهل دورها «السلبي» في التبادل، والتفاعل الثقافي العربي، وفي تكوين النفسية المشتركة.. فليس من قبيل المصادفة، كمثال، أن تزداد العزلة القطرية للمسرح العربي، طردياً، مع اعتماد العامية «لغة» لهذا المسرح.. وما يقال عن المسرح

---

(١٠٨) جورج طرابيشي، **الدولة القطرية والنظرية القومية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ١٣٩.

يمكن أن يقال ـ مع التشديد ـ على السينما (التي تعتمد العامية بلا منازع، تقريباً). هنا، لا يسعنا إلا أن نعود إلى الكيفية التي أصبحت عليها اللهجات القطرية.. بحسب أحد النقاد: «.. ولا أنسى مدى ألمي حينما شهدت في القاهرة الفيلم الجزائري العظيم «معركة الجزائر» وعلى الشاشة ترجمته بالعربية الفصحى للهجة الجزائرية التي يدور بها حوار الفيلم.. بل لقد كانت محنة اللغة [اللهجة] أكثر إيلاماً حين شاهدنا فيلم فيروز «بياع الخواتم» الذي أخرجه المخرج المصري يوسف شاهين في بيروت، وعلى الشاشة أيضاً ترجمة بالفصحى.. ثم عرض فيلم فيروز الآخر «سفر برلك» في القاهرة في عام ١٩٧١ ورغم تعاطف جمهور المشاهدين المصريين مع الفيلم فقد كانت لهجته اللبنانية عائقاً أمام فهمهم له مع غياب الترجمة»[١٠٩].

في هذا السياق.. لا يمكن الاطمئنان إلى مسيرة موضوعية أكيدة للثقافة العربية الواحدة غير القابلة للانقسام: فهذه المسيرة ليست تلقائية، وليست محكومة بعامل وحدة اللغة دون سواه، بل هي مصنوعة، وصانعتها هي الكيانات القطرية المتمتعة، «في الواقع العربي»، بقوة مادية، سياسية واقتصادية واجتماعية، إلى الدرجة التي تدفعنا إلى القول بأنه، فعلاً، من الممكن أن نتصور تكون ثقافات قطرية متعددة، حتى في ظل لغة قومية واحدة.

أما على الجانب الآخر.. ذلك الذي يختص بالكيفية التي قرأت بها «الدولة العربية» (القطرية) التاريخ القومي قراءة قطرية.. فإن هذه الكيفية تعود، في ما تعود إليه، إلى تحول وظيفة الدولة وانتقال مركزها من سطح المجتمع المدني إلى قاعه العميق. وهنا، فإن أهم ما يجب ملاحظته، نقطتان:

الأولى: ان التاريخ، كما يشير إليه عبد الله العروي في كتابه **العرب والفكر التاريخي**: «ليس وحدة كلية مغلقة أو مجموعة وحدات مغلقة، بل عملية متطورة مستمرة، ومن ثم فالتاريخ ليس زماناً ميتاً أو متجمداً، مكتمل المغزى ثابت الدلالة، بل هو «زمان إنساني»..»[١١٠].. وهو ما يعني: إذا كان «الحاضر» يعيد صياغة الماضي، فإنه لا يعيدها بدالة أحداث الماضي بل من خلال دالة حاجات الحاضر، وتطلعاته وحركته.

الثانية: إن تقصي أعلى درجة ممكنة من الموضوعية في التاريخ لا ينفي صفة الذاتية النسبية عن الفعل التاريخي. ومن ثم، فإن التحول في وظيفة الدولة القطرية

---

(١٠٩) سامي السلاموني، «السينما العربية بين المحلية والقومية،» في: **قراءات في الفكر القومي، الكتاب الرابع: القومية العربية والثقافة.**

(١١٠) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣)، ص ٨٤.

«الحديثة» في الوطن العربي، هو أنها تقرأ التاريخ القومي قراءة قطرية، إنها تعيد صياغة بنية الماضي على ضوء واقع التجزئة الراهن، بمعنى: أنها تجزىء العامل الذي كان يفترض فيه أن يوحدها.. ويكفي أن نحيل القارىء معنا على أي كتاب تاريخ، في أية مرحلة تعليمية، داخل أي بلد عربي.

التاريخ يصنع الأمم، هذا مؤكد.. ولكن الأمم، أيضاً، تعيد صنع التاريخ.. ونحن لا نماري في أن «تاريخنا» ينزع، أكثر فأكثر، إلى أن يكون قطرياً.

وحتى لا نخلد إلى طمأنينة «واهمة»، ينبغي أن نرى فعل الزمن التاريخي في كل من اتجاهيه: من الماضي باتجاه الواقع الراهن؛ ولكن بكل تأكيد، أيضاً، من هذا الواقع الراهن، باتجاه الماضي.. والحال أن واقعنا الراهن ليس قطرياً فحسب، بل إنه ـ ما دامت الأمور سائرة على المنوال الذي هي سائرة عليه ـ يتبلور ويتصلب أكثر فأكثر في قطريته. وبقدر ما للواقع الراهن من سلطان على الماضي، فإن تاريخنا مهدد بأن يتحول إلى مرآة لهذا الواقع الراهن، أي بأن يكون تاريخ تجزئة وليس تاريخ وحدة.

في هذا السياق، سياق الدلالات التي يعبر عنها الجانبان المشار إليهما: ذلك الذي يتعلق بكيفية طبع القطر لشخصية الإنسان بطابعه، وذلك الذي يختص بكيفية قراءة الدولة للتاريخ القومي قراءة قطرية.. تبدو الدلالة الحقيقية لـ «الدولة ـ القطر» في الوطن العربي.

لقد قلنا من قبل: «إن حقيقة الدولة الإقليمية» (القطرية) قد فرضت نفسها على الفكر القومي العربي، وخطابه الوحدوي، على رغم رفضه لها وعدم اعترافه بها.. وهنا يمكن أن نضيف: إن اكتشاف «حقيقة الدولة الإقليمية»، لـ «واقعيتها»، لـ «ماديتها»، من جانب الفكر القومي العربي بوجه عام.. (هذا الاكتشاف)، وبحسب تعبير جورج طرابيشي، لم يأت نتيجة لتوقع، بل: نتيجة لمفاجأة وصدمة. فالثقل المادي للحقائق الواقعة لا بد في نهاية المطاف أن يفرض ذاته حتى على أشد المثاليين مثالية»[(١١١)].

لنرَ، في محاولة للتأكيد على ذلك، كيف فرضت «حقيقة الدولة الإقليمية» نفسها على الخطاب الوحدوي المعاصر.. إن «المثال» الذي نود الإشارة إليه، هنا، هو: محمد عابد الجابري، الذي كتب في عام ١٩٨٤: «إن تحقيق الوحدة عملية تمر ولا بد عبر عملية تحقيق نفي الدولة القطرية العربية»، معتبراً أن الدولة القطرية هي الانعكاس الفعلي للتجزئة، ومن ثم: «النقيض الحقيقي والواقعي الملموس للوحدة بأي شكل من

(١١١) طرابيشي، **الدولة القطرية والنظرية القومية**، ص ١٠٤.

أشكالها». وهي، في ما يبدو، رؤية «مطابقة» لتلك التي يقدمها عصمت سيف الدولة[١١٢].

إلا أن الجابري، في عام ١٩٩٢ ـ وبعد ما شهده الواقع العربي من أحداث جسيمة ـ يتخذ منحى آخر، أقرب ميلاً هذه المرة إلى اعتبار الدولة القطرية «الحقيقة» التي يجب الانطلاق منها للوحدة، منتقداً الأيدلويوجيا القومية التي اعتبرتها واقعاً مزيفاً، ما يعني ضمناً تجاوزه نظرته السابقة أيضاً.. يقول: «إن الأيديولوجيا القومية التي دأبت منذ القرن الماضي على طرح الوحدة العربية كبديل للتجزئة، والتي اعتبرت الدولة القطرية.. واقعاً «مزيفاً» يجب التشهير به والعمل على محاربته، إن الأيديولوجيا القومية هذه قد انتهت مهمتها بقيام النقيض الموضوعي الذي هو الدولة القطرية العربية بوصفها حقيقة دولية وعربية، اجتماعية واقتصادية ونفسية لم يعد من الممكن القفز عليها حتى على صعيد الحلم. إذن فكل تفكير في الوحدة العربية.. لا ينطلق من واقع الدولة القطرية العربية الراهنة، هو تفكير ينتمي إلى مرحلة مضت وانتهت»[١١٣].

بل إن الجابري لا يتوقف عند حدود هذه الخطوة من «التراجع» أمام حقيقة الدولة العربية، تلك التي «لم يعد من الممكن القفز عليها حتى على صعيد الحلم»، ولكنه «يتراجع» خطوة أخرى أمام هذه «الحقيقة».. ففي عام ١٩٩٦، يكتب قائلاً: «إن تحقيق الاستقلال الوطني وقيام الدولة القطرية يمثل مكسباً كبيراً على طريق إنجاز الوحدة العربية، لأن العرب في العصر الحديث لم تكن لهم أية خبرة أو تجربة في بناء الدولة ومؤسساتها قبل نشوء الدولة القطرية، لذا فإن بناء الدولة القطرية على أسس ديمقراطية صحيحة، أي كدولة مؤسسات، يعتبر خطوة ضرورية ومتقدمة في اتجاه السير نحو أي كيان وحدوي مأمول»[١١٤].

وفي ما يبدو، هكذا، فإن «حقيقة الدولة العربية» كانت هي العلامة الفارقة في التحول الذي أصاب الخطاب الوحدوي العربي.. فمن «نفي الدولة الإقليمية» كضرورة لازمة لتحقيق الوحدة العربية، إلى «بناء الدولة القطرية مؤسساتياً» كخطوة ضرورية لبلوغ هذا الهدف..

---

(١١٢) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ٩٥.

(١١٣) محمد عابد الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٢٠٦.

(١١٤) محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ٢٦.

تعقيب

محمد عبد الشفيع عيسى

ثلاث قضايا رئيسية تبرز في الكتابات (القومية) لعصمت سيف الدولة، ما يستوجب الاهتمام:

- مفهوم الأمة.
- الموقف من التجزئة.
- الموقف من الدولة الإقليمية.

مفهوم الأمة

فأما مفهوم الأمة فإن أهم ما يميزه بالمقارنة مع ما سبقه من الفكر القومي هو الدور المركزي للاستقرار البشري على الأرض. أو قل: إن الأرض هي العامل الحاسم الذي ميز التكوين القومي من التكوينات القبلية. إن للقبائل لغات وثقافات وأنظمة وعادات... الخ، ولكنها لا تشكل أمماً.. وإنما حين تستقر على رقعة من الأرض، وتمارس عليها حياتها المادية والفكرية، تبدأ مسيرة التكوين التاريخي المجتمعي كأمم.

ويتميز تفكير عصمت سيف الدولة عموماً بالتطور التدريجي عبر المراحل الثلاث لحياته الفكرية التي تلخصها - رمزياً - ثلاثة كتب: **أسس الاشتراكية العربية** (١٩٦٥) **ونظرية الثورة العربية** (١٩٧٢) **وعن العروبة والإسلام** (١٩٨٦).

في **الأسس** ذكر ما يلي:

(الأمة - طبقاً لجدل الإنسان - مجموعة من الناس تجمعهم وحدة اللغة، ووحدة الأرض، ووحدة التاريخ، ووحدة المصير).

إن هذا المفهوم جرى على ألسنة ما سبقه من كتابات عربية قومية، وكتابات غير

عربية وغير قومية، من تعداد لعوامل تكوين الأمم (القوميات) وبيان أيها الأساس.. (ساطع الحصري - ستالين... الخ). والعوامل المعنية عند عصمت سيف الدولة - في النص السابق - أربعة: اللغة والأرض والتاريخ والمصير.. وليست اللغة هي التي تميز الأمة من غيرها، وإنما تتميز الأمم - ابتداء من الاستقرار على أرض - بوحدة التاريخ ووحدة المصير[1].

ولكن في عام ١٩٧٢ اهتدى عصمت سيف الدولة إلى «السياق الحضاري» لتكوين الأمم وبخاصة الأمة العربية، في كتابه **نظرية الثورة العربية**، فذكر ما يلي: «الأمة مجتمع ذو حضارة متميزة، من شعب معين مستقر على أرض خاصة ومشتركة، تكوَّن نتيجة تطور تاريخي مشترك»[2]. ومن هذا التعريف يتبين ما يلي:

- إن الأمة مجتمع وليست مجرد مجموعة من الناس.

- إنها مجتمع ذو حضارة متميزة. ويعتبر المفهوم الحضاري هنا بديلاً لما ورد في **الأسس** عن اللغة والتاريخ. فالحضارة هي كمال الحصيلة «للتطور» - التاريخي - المشترك، بدءاً بواقعة الاستقرار التي مكنت (المجتمع) من الإدارة المشتركة للجدل الاجتماعي: انطلاقاً من الظروف (الماضي - التاريخ واللغة) إلى المستقبل (المصير).

- إن مزدوجتي (الشعب - الأرض) تندمجان ضمن مقولة الأرض، حيث يذكر نصاً ما يلي: [(ومن هنا) تكون الأمة تكويناً واحداً من الناس (الشعب) والأرض (الوطن) معاً. فنحن عندما نقول مثلاً إننا أمة عربية ثم نتحدث عن الوطن العربي لا يكون حديثنا عن شيئين منفصلين بل عن الكل (الأمة) الذي يتضمن الجزء (الوطن). فالشعب العربي (الناس) والوطن العربي (الأرض) يكونان معاً الأمة العربية..].

- إن عوامل القومية المتداولة في الفكر السائد ليست هي التي تميز الأمم في حد ذاتها.

[.. كل ما تعلمناه من مميزات الأمة كاللغة أو الثقافة أو الدين.. هي عناصر التكوين الحضاري، وهي تختلف من أمة إلى أمة تبعاً لظروف التطور التاريخي الذي كونها. أما عن المصالح الاقتصادية المشتركة فهي متوافرة في كل مجتمع حتى لو لم يكن أمة.. وأما الحالة النفسية المشتركة، والولاء المشترك.. فتلك معبرات في الأفراد عن انتمائهم إلى أمة قائمة][3].

بذلك يتسع ويتعمق مفهوم الحضارة ليستغرق عوامل اللغة والثقافة والدين،

---

(١) عصمت سيف الدولة، **أسس الاشتراكية العربية** (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥)، ص ٣٣١.

(٢) عصمت سيف الدولة، **نظرية الثورة العربية** (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٢)، ص ١٤١.

(٣) المصدر نفسه.

فتستحيل إلى مجرد عناصر أولية يتشكل منها ناتج (تركيبي) أعلى هو التكوين الحضاري.

ـ ولكن المصالح الاقتصادية عند عصمت سيف الدولة ليست من العناصر المكونة للحضارة في ما يبدو.. ويحار المرء في التساؤل عن سر عدم إدراجها في **الأسس** وعدم إدماجها على نحو ما تستحق في **النظرية**.

وفي المرحلة الثالثة للتطور الفكري لسيف الدولة **عن العروبة والإسلام** فقد استبقى التعريف القومي للأمة كما صاغه في كتابه السابق **نظرية الثورة العربية** بل وأثبته نصاً، بيد أنه أضاف تعريفاً آخر موازياً للأمة ـ إذا صح هذا التعبير ـ مستمداً من القرآن الكريم، إنه المفهوم الديني للأمة الإسلامية.. ورأى ألا تشابه أو تعارض أو تناقض بين المفهومين القومي والديني للأمة[٤].

.. وقد حاولنا أن نقدم مفهوماً للأمة والقومية يحدد مضموناً متكاملاً للحضارة كمميز للأمم والقوميات، فذكرنا ما يلي:

[إن النمط الحضاري يشمل مجالين:

أ ـ المجال المادي، أي الحياة الاقتصادية عموماً من إنتاج وتوزيع وتبادل واستهلاك، فينبغي أن يكون هناك حد أدنى من التكامل أو (الاعتماد المتبادل) الاقتصادي كشرط لتكون الأمم..

.. إن تفكك الحياة المادية، دون الحد الأدنى المناسب والمتعين وفق الظروف التاريخية السائدة أي المطبوعة بالطابع النسبي، لا يسمح بالتشكيل المشترك للأمة.

ب ـ المجال غير المادي (المعنوي)..

إن مجرد لغة مشتركة لا يكون أمة.. إن اللغة لا تعمل وحدها ولكن تعمل في الإطار الاجتماعي (الحضاري) المركب.

وما يقال عن اللغة يقال عن التاريخ. (إذ لا معنى للتاريخ إذا قصد به مجرد التتابع الزمني.. أو إذا قصدت به سلسلة من الحوادث التاريخية المتشابهة) ـ إذ لا بد أن يرتبط مفهوم التاريخ بالنمط الحضاري المتميز والممتد والعميق.. (ففي هذا النمط يتحول التاريخ إلى حضارة، وتتحول اللغة إلى ثقافة..)][٥].

---

(٤) عصمت سيف الدولة، **عن العروبة والإسلام**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٣٨، وط٢ (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٦)، ص ٣٥.

(٥) محمد عبد الشفيع عيسى، «نظرية ساطع الحصري في القومية العربية: جدلية الإثبات والنفي،» ورقة قدمت إلى: **ساطع الحصري: ثلاثون عاماً على الرحيل: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ومعهد البحوث والدراسات العربية** (بيروت: المركز، ١٩٩٩)، ص ١١٥ ـ ١٥٦ و١٤٦ ـ ١٤٨.

وانطلاقاً من هذا الفهم الحضاري قدمنا التعريف التالي للأمة (معدلاً): (الأمة مجتمع بشري، تكون تاريخياً على أرض محددة، ذو نمط حضاري متميز، ممتد وعميق، في المجالين المادي والمعنوي)[٦].

الموقف من التجزئة

نعلق هنا على القول بأن موقف عصمت سيف الدولة من التجزئة موقف «أحادي»، بمعنى أنه ركز على العوامل الخارجية (الاستعمار الأوروبي) وأغفل العوامل الداخلية.

لا ريب في أن سيف الدولة قد أكد الدور المركزي للاستعمار الأوروبي في التكوين التاريخي للتجزئة.. ولم يعالج بشكل مفصل البنية الاجتماعية ـ التاريخية التي نشأت منها عملية التجزئة..

غير أن من الحق أن نؤكد هنا أن التركيز على الدور المركزي للاستعمار الأوروبي في (صنع) التجزئة هو تركيز صحيح.. بل يمكن وصف التجزئة من دون افتئات على التاريخ وحقائقه الموضوعية بأنها (تجزئة استعمارية). وإنما انبثقت التجزئة في العهد الاستعماري من (التجزؤ) الاجتماعي العربي السابق لها.

وسبق لنا في مقام آخر أن تناولنا العلاقة (العضوية) والجدلية بين التجزؤ والتجزئة، فلا بأس إن استعدنا بعض ما ذكرناه، وفي ما يلي أهم فقراته[٧]: «لقد تكونت الأمة العربية بالمعنى التاريخي النسبي في إطار عملية تاريخية كبرى مركبة، خلال النصف الأول من العصور الوسطى (الأوروبية)، أي منذ فجر الرسالة الإسلامية المحمدية بانبعاثها الحضاري المشع وانطلاقتها المبدعة على منطقة عريضة مركزها المنطقة العربية الآن، على محاور التجارة والجهاد والفقه والشعر، ولمدة سبعة قرون تقريباً، أي حتى اللحظة التقريبية لسقوط عاصمة الخلافة بغداد على أيدي التتار بزعامة هولاكو عام ١٢٥٨.. وكان المفترض بصورة نظرية أو مجردة أن تتوافر «إمكانية» إقامة الأمة الواحدة المتكونة حديثاً آنئذ بكيانها السياسي المشترك، لتمارس من خلاله تطورها الاجتماعي المستقل، وذلك اعتباراً من اللحظة التي شهدت، تقريباً، اكتمال تكوين الأمة بالمعنى النسبي الذي إشرنا إليه.

---

(٦) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(٧) محمد عبد الشفيع عيسى، «ملاحظات أولية حول ظاهرة التجزئة،» الشورى (طرابلس) (أيار/مايو ١٩٧٤)، ص ٦٥ ـ ٧٥.

ولكن ذلك لم يحدث.. فلم يقم كيان سياسي عربي واحد، ولم تمارس الأمة (الجديدة) تطورها الاجتماعي المستقل.. وإنما بدأت عملية معاكسة.. محورها الحيلولة دون الالتئام السياسي لأجزاء الأمة الوليدة، جنباً إلى جنب مع إنشاء وتكريس أبنية اقتصادية واجتماعية (متأخرة) تشكل أساساً للأمر الواقع الجديد..

وهكذا بدلاً من أن يقوم كيان سياسي عربي واحد على أنقاض (الدول) والدويلات والولايات القائمة (وهي كيانات وجدت في مرحلة الانصهار الأولى التدريجية لعناصر الأمة، بل وساعدت في عملية الانصهار)، بدلاً من ذلك، وجدنا تلك الكيانات تتكرس في وقت أصبح فيه من الضروري أن تزول.. أي وجدنا ظاهرة التجزؤ.. ولكن هذا التجزؤ يجد أساسه في كل من الظروف الخارجية، وفي تكون القوى الحاكمة والسائدة (المماليك.. الأتراك) التي أخذت تتراجع بالاقتصاد العربي حثيثاً من المرحلة ذات السمات (السلعية النقدية) إلى مرحلة مناظرة للإقطاعية الأوروبية في العصر الوسيط، بكل ما يصاحبها من انعزال وانفصال وتأخر، وأخذت تتراجع بالفكر العربي من حالة الإبداع إلى حالة الاجترار.

وهكذا نشأت ظاهرة التجزؤ التي نعتبرها أصل التجزئة الراهنة.. إن التجزؤ هو الانقسام العربي في عصر التأخر أو (الانقطاع الحضاري) بينما التجزئة هي الانقسام في عصر الاستعمار الأوروبي وحركة التحرر الوطني والقومي..»[٨].

«إن التجزئة لم تكن تقسيماً لدولة عربية واحدة قائمة ـ حينئذ ـ وإنما كانت تمثل نوعاً من «المصادرة» على عملية إقامة الكيان السياسي العربي الموحد.. فالدولة العربية الموحدة للأمة العربية الواحدة ـ حصراً ـ لم تقم قط.. وإنما وجدت دولة اسلامية كبرى شملت الأجزاء العربية مع غيرها من المناطق الاسلامية، ثم انكسرت وحدة الامبراطورية بظهور الدول والإمارات والممالك المستقلة وشبه المستقلة في ما بعد، والتي أدت دوراً رئيسياً ـ هي نفسها ـ في توفير مقومات وحدة الأمة العربية، وذلك بتسهيل الاختمار والتفاعل الاقتصادي والاجتماعي والفكري..».

«إن التجزئة ـ الاستعمارية ـ ليست إذن وليدة المرحلة التاريخية المعاصرة فقط وإنما تجد جذورها وممهداتها في مرحلة طويلة من التجزؤ تنتمي إلى عصر سابق هو عصر (الانقطاع الحضاري) الذي تلا الاكتمال النسبي لتكون الأمة العربية»[٩].

«في غمار التحولات الرأسمالية الأوروبية ومحاولات النفاذ إلى «ممتلكات الدولة

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٩) المصدر نفسه، ص ٦٩.

العثمانية في المنطقة العربية، وبخاصة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فإن (التجزؤ) العربي «لم يعق» انتشار النفوذ الأوروبي وامتيازاته التجارية، في مرحلتي الرأسمالية التجارية والرأسمالية الصناعية المبكرة في أوروبا.

ولكن منذ أهلّ عصر الامبريالية (الرأسمالية الصناعية المتقدمة والرأسمالية المالية في أوروبا اعتباراً من الربع الأخير للقرن التاسع عشر) لم يعد «التجزؤ» يفي بالمهمة المطلوبة للتوسع الامبريالي الذي أخذ يستند إلى إعادة صياغة علاقات الإنتاج الدولية على أساس «التخصص» التقليدي: مستعمرات تنتج المواد الأولية ـ من زراعية ومعدنية ـ وتوردها إلى المركز «الامبريالي» لتستقبل مصنوعاته واستثماراته.

لم تعد الإمبريالية تقبل بقاعدة عربية «لا تعيق» (أي قاعدة التجزؤ) وإنما صارت تتجه إلى إرساء قاعدة (تساعد إيجابياً) في تطوير بنيان الرأسمالية الأوروبية..

لقد أخذت الامبريالية تحول التجزؤ العارض ـ كما يفترض ـ إلى تجزئة تخطط لها كي تدوم.

.. وكان جوهر عملية التجزئة هو التحويل الاقتصادي الاجتماعي للأجزاء العربية بحيث تدخل في بنية تقسيم العمل الدولي الرأسمالي القائم على التخصص الانتاجي كما أشرنا..

.. إن التجزئة ليست محض تقسيم سياسي للوطن العربي بين الدول الأوروبية ـ إذ في هذا المجال يمكن القول بحق إنه ليست كل الحدود الخاصة (بالدول) العربية القائمة هي من صنع الاستعمار ـ أو إن التجزئة ليست مجرد فرض «للحدود» ـ وإنما جوهر التجزئة هو عملية تحويل كل جزء عربي إلى «ملحق للمركز الرأسمالي»(١٠).

«.. تتحصل التجزئة في انتظام كل جزء عربي على حدة في «ميكانيزم» الاقتصاد المسيطر ـ المتروبول، ميكانيزم تقسيم العمل القهري.. وهذا الانتظام إنما يجد شرطه الأولي في الانسلاخ عن الاقتصادات المثيلة ـ الاقتصادات العربية المتعددة ـ وعدم التوجه للاندماج معها لبناء قاعدة إنتاجية متكاملة تسلخ الأجزاء المندمجة معاً في النهاية عن قبضة الاقتصاد الخارجي المسيطر.. وهذا شرط سلبي أول، يهيىء لفاعلية الشرط الإيجابي التالي وهو: التكامل بين الاقتصاد المتخلف والتابع في كل بلد عربي، والاقتصاد المقابل له، الرأسمالي المتقدم في الدول الاستعمارية، بحيث يشكلان كلاً مركباً»(١١).

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(١١) المصدر نفسه، ص ٧٣.

«.. إن التجزئة بوصفها ارتباط كل جزء عربي على حدة بالاقتصاد (الاستعماري) وانفصاله عن مثيله من سائر الأجزاء العربية أصبحت عقبة في مجرى التطور العربي القومي، وأصبحت إزاحتها ضرورة أولية من ضرورات هذا التطور..»[١٢].

.. ولكن كيف تتجسد التجزئة ؟

إنها تتجسد في كيانات اجتماعية وسياسية (إقليمية)، أي منحصرة في إطار كل إقليم لكل بلد عربي على حدة، بحيث باتت كل هذه الكيانات تؤدي «وظيفة» محددة هي (حراسة) التجزئة.. وهذا ينقلنا إلى المغزى الأساسي للدولة الإقليمية..

الموقف من الدولة الإقليمية

كثر الحديث عن الدولة «الإقليمية» - بحسب التعبير «الأثير» لدى الكتاب والمفكرين القوميين الرواد، أو الدولة «القطرية» - بحسب التعبير المستحدث والمستخدم في الكتابات (الأكاديمية) في الثمانينيات والتسعينيات..

ولقد أكد الفكر القومي الطابع السلبي «للدولة» الحديثة كشكل مسيطر للكيان السياسي في البلدان العربية عقب استقلالها السياسي، والذي تحقق في أوقات متفاوتة خلال القرن العشرين - وتمثل ذلك الموقف القومي مبكراً في كتاب ساطع الحصري عقب الانفصال (١٩٦١) المعنون **الإقليمية.. جذورها وبذورها** - ثم في كتاب عبد الله الريماوي **الإقليمية الجديدة**. أما عصمت سيف الدولة فقد أكد الموقف المذكور بتحليل سياسي تجديدي وبخاصة في كتابه **نظرية الثورة العربية**. ويلخص موقف سيف الدولة في عبارة واحدة في الكتاب الأخير نصها: «أما عن الدولة الإقليمية فهي التجسيد السياسي الكامل للتجزئة»[١٣].

وتسند هذا النص المفتاحي نصوصٌ مساعدة تتلوه مباشرة كالقول: «فالدولة الإقليمية تقوم في جزء من الأمة العربية وتفصله عنها وتجسد استقلاله وتحميه، وفي ذات الوقت تعترف بالدول الإقليمية الأخرى وتقبل استقلالها وتحترمه. وتتعامل الدول الإقليمية في ما بينها تعاملاً قائماً على أساس القبول المشترك للتجزئة»[١٤].

ويؤصل عصمت سيف الدولة الظاهرة الإقليمية التي تبدو الدولة فيها مجرد

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(١٣) سيف الدولة، **نظرية الثورة العربية**، ص ١٩٥.

(١٤) المصدر نفسه.

عنصر من عناصرها: «إن الإقليمية رابطة تضم كل الإقليميين وتضعهم جميعاً في مواجهة الشعب العربي في موقف مضاد لوحدته القومية، ويجسد الإقليميون موقفهم هذا في مجالات وأشكال عديدة من أول كتابة للتاريخ العربي المجزأ كما لو كان إقليماً ذا تاريخ خاص إلى آخر محاولات الصعود باللهجات المحلية إلى مستوى اللغة العربية. وفي ما بين هذا وذاك يجسدون الإقليمية فكراً وأدباً وفناً وسلوكاً، ثم في نظم ومنظمات سياسية واقتصادية واجتماعية ورياضية.. ونختار (للدراسة) شكلين من المؤسسات الإقليمية هما الدولة والحزب..»(١٥).

ولما كانت الإقليمية مضادة للمنطق التقدمي للتاريخ، المنطق «القومي» لتكوين وتطور الأمم جدلياً، فإن عصمت سيف الدولة يرى أن الدولة الإقليمية حين تقوم ـ ولو حكمها القوميون ـ سوف تقع في مأزق لا فكاك منه ـ ويقول في هذا الصدد:

«.. من هنا يتحدد المخرج الوحيد من المأزق.. تحطيم الدولة الإقليمية وإقامة الدولة القومية.. دولة الوحدة النواة»(١٦).

هذا هو الموقف القومي من الدولة الإقليمية كما عبر عنه عصمت سيف الدولة في أكثر صوره تكاملاً من الناحية النظرية..

فهل يمكن وصف هذا الموقف بأنه رغبوي أي يعبر عن مجرد أمنيات ذاتية مفصولة عن الواقع الاجتماعي الحقيقي؟

وهل أصبح ما يسمى «الدولة القطرية» كأمر واقع، أمراً ضرورياً بالمعنى الفلسفي، ومن ثم مرغوباً فيه.. أيضاً؟

إن هذا بالفعل ما يدعو إليه كثير من الكتاب و(المفكرين) العرب وقد صدر العديد من الأعمال في هذا السبيل، ولقي رواجاً واضحاً.

ولكن ما هو الموقف (القومي) كما ينبغي له أن يكون في الظروف الراهنة؟

الحق أنه بقدر ما أثبتت الدول الإقليمية أو القطرية العربية قوتها المجسدة، عن طريق بناء وتجريب قدراتها، وبخاصة في الميدان العسكري ـ السياسي الأمني، وبصفة أخص في العلاقات المتبادلة بعضها مع البعض الآخر، وفي العلاقات بين كل منها وبين مواطنيها وفق ما يمكن أن نطلق عليه استئساد الدولة، بقدر ما أثبتت الدولة المذكورة عجزها عن تحقيق الأهداف الرئيسية التي حاولت في ضوئها أن تبني قاعدة

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٩٤ ـ ١٩٥.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

شرعيتها، تلك الأهداف التي تتركز في التنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية من جهة أولى، وبناء المكانة الدولية من جهة ثانية.

فمن الناحية الفعلية أصبح المحدد الأمني (أمن الدولة) هو الاعتبار الحاكم لمجمل أداء تلك الدولة، وهو ما قلص بصورة خطيرة من الإنجاز التنموي ومن المكانة الدولية المستقلة نسبياً على الصعيد الدولي.

والحال أن الدولة الإقليمية ـ أو القطرية ـ تواجه مأزقاً بالغ الحرج في مرحلة ما بعد سقوط الاتحاد السوفياتي وحرب الخليج الثانية، أي مرحلة صعود «القوة العظمى الوحيدة» ـ على المسرح الدولي ـ الولايات المتحدة الامريكية، وممارسة دورها المسيطر في مناطق العالم المختلفة عبر هياكل وآليات متنوعة. وأخطر ما يواجه التطور العربي في المستقبل، هو الضغط المشدد الذي يتعرض له وجود الدولة القطرية من جراء الظروف الجديدة، بحيث يمكن أن تتحول إلى قوة معطلة بصورة خطيرة، إن لم تكن مهددة أو مبددة، لفرص التطور العربي المستقبلية.

وسبق أن تناولنا المحددات العامة للدور المنوط بالدول (القطرية) في السياق الدولي (الجديد) ولخصناها في ثلاثة(١٧):

١ ـ تدمير الطابع الجوهري للدولة الإقليمية و(نظامها) العربي.

٢ ـ تفكيك البنى الاجتماعية والسياسية القائمة تمهيداً لإعادة تركيبها وفق مخطط الهيمنة.

٣ ـ إهدار وطمس هوية المجتمع.

وفي ما يلي نبدأ بالمحدد الأول:

تدمير الطابع الجوهري للدولة (الإقليمية) والنظام (الإقليمي) العربي: يتمثل هذا التدمير بصفة أساسية، في تجاوز علاقة التضامن الجماعي وفق قاعدة الحد الأدنى من التوافق بين (الدول) في إطار جامعة الدول العربية..

وتفسيراً لذلك فإن التضامن العربي طوال المرحلة من عام ١٩٤٥ حتى عام ١٩٩٠ كان يقوم على حد أدنى لا يقصر عنه وحد أعلى لا يتجاوزه. ويعبر الحد الأدنى عن مجموعة من الضوابط والكوابح على سلوك أي قطر في علاقاته بالأقطار العربية الأخرى وبالدول الأجنبية.

---

(١٧) محمد عبد الشفيع عيسى، «الدور العربي لمصر،» مجموعة مقالات في جريدة صوت العرب (القاهرة)، ـ /٨/ ١٩٩٢.

وفي معظم فترات حياة جامعة الدول العربية كان الموقف التضامني الجماعي يعبر عن أضعف المواقف بين الأقطار العربية، وذلك بحكم اشتراط قاعدة الإجماع لصدور القرارات الملزمة للكل.. علماً بأن هناك أقطاراً إقليمية تجاوزت قيود الإقليمية التقليدية وحدودها التضامنية الدنيا وصاغت (سياسة عربية) إيجابية بدرجات متفاوتة.

ولكن في الظروف الدولية والعربية الجديدة ـ بعد عام ١٩٩٠ ـ أخذ هامش الحركة التضامنية في التضاؤل سريعاً، بما يهدد بتدمير علاقة التضامن الأدنى ذاتها بحيث يمكن أن تكف الدول الإقليمية عن إقليميتها نفسها، فتصير في عرف الأقطار العربية الأخرى دولاً أجنبية تحكم العلاقة معها القواعد التي تحكم العلاقات بين الدول بصفة عامة، ابتداء من حسن الجوار والتعايش السلمي وانتهاء بحالة الحرب ولو غير المعلنة.

وهكذا تؤدي سياسات الهيمنة على الصعيد العالمي، إلى إمكان تدمير الدولة الإقليمية بما هي كذلك، وتدمير النظام الإقليمي العربي بما هو كذلك أيضاً، وتقيم مكان الدولة الإقليمية دولة من طراز آخر، دولة لا يربطها بالعروبة رابط وإن ظلت (عربية)، ويمكن أن تقيم مكان النظام الإقليمي العربي ومنظمته الجامعة نظاماً آخر ربما يكون شرق ـ أوسطياً أو غير ذلك.

ولكن التدمير لن يحدث فجائياً كطفرة، وإنما هو تعبير عن (عملية) معقدة، تتراكم متغيراتها الكمية لتصنع تغيراً كيفياً في الختام. فالأوفق إذن أن نتحدث عن اضمحلال الدولة الإقليمية.. بهذا تناولنا تفصيلاً المحدد الأول لدور الدول الإقليمية أو القطرية في السياق الدولي الجديد.

أما المحدد **الثاني**: وكما سبقت الإشارة ـ فهو محاولة تفكيك الأبنية الاجتماعية والسياسية بالتلاعب في مكوناتها الطبقية واللغوية (والعرقية) والدينية والقبلية «والجهوية»... الخ، تمهيداً لإعادة تركيبها وفق إرادة الهيمنة.. وهذا ما تتعرض له بالفعل مختلف الأقطار العربية حالياً وبما يهدد بمحاولة كسر عرى الترابط القومي التاريخية للأمة.

ويتبقى المحدد **الثالث**: إهدار وطمس هوية المجتمع، الهوية القومية ـ الدينية، الهوية العربية الإسلامية المتصالحة مع المسيحية الشرقية..

وأمامنا هنا علامات تترى على صعيد الحياة اليومية للأقطار العربية، من أجل بعث جميع أشكال الهوية غير العربية، سواء على أسس (قومية) مصطنعة أو على أسس سياسية غير ذات جذور تاريخية، أو على أسس عرقية قديمة أو حديثة أو طائفية، بما يهدد بتحويل المجتمع العربي إلى فسيفساء غير متجانسة، كتربة خصبة لممارسة الهيمنة

الامبريالية ـ الصهيونية.. لا قدر الله.

فهل بعد هذا كله يستقيم الحديث عن الوظيفة التاريخية للدولة القطرية في ميزان المستقبل العربي المرتجى؟

وألا يجدر بالقوميين وغيرهم من الفصائل العربية الباحثة عن صورة المستقبل المنشود أن يفكروا ويعملوا من أجل تقريب يوم الأمل الوحدوي العتيد؟

المناقشات

١ ـ عوني فرسخ

أولاً: يتساءل الباحث عن اعتبار د. سيف الدولة نهاية الحروب الصليبية اللحظة التي أكملت فيها الأمة العربية تكوينها القومي، ولا يرى أنه يكفي القول بأن الشعوب انصهرت في نيران المعارك، وإنني في الوقت الذي أجد فيه هذا التساؤل موضوعياً لا أتفق مع د. سيف الدولة في قوله بأن ذلك التكوين قد تحقق بالنسبة للشعوب التي لم تكن قد تكونت قومياً، وأنه استحال في فارس لأنها كانت قد سبقت على طريق التكوين القومي.

واستناداً إلى التاريخ ألاحظ ما يلي:

ـ لقد تحقق التكوين القومي العربي على أساس الانتماء الحضاري وليس الانتساب السلالي، وانحصر ضمن حدود الوطن العربي، وذلك نتيجة تفاعل الفاتحين العرب ومن صدروا عن الجزيرة من بعدهم، مع شعوب وقبائل منطقة بينهم وبينها قرابة سلالية ولغوية وقدر كبير من القيم الحضارية، ولم يكن الفتح قد أسقط سياستها الوطنية وإنما حررها من تسلط الفرس وبيزنطة. وتشكلت من الجميع أمة ذات طبيعة تركيبية، تمتلك التنوع ضمن إطار الوحدة، فيما تميزت حضارتها بتفاعل خلاق فيما بين القيم العربية والإسلامية وما كان قد بقي فاعلاً من المواريث الحضارية لدى شعوب المنطقة، بحيث تميزت قومياً وحضارياً من بقية الأمم التي تدين غالبيتها بالإسلام.

ـ يلاحظ أن شعوب وقبائل الوطن العربي خضعت قبل الفتح ما يجاوز أحد عشر قرناً لسلطان الفرس واليونان والرومان، من دون أن يكتسب أي منها هوية الحكام الأجانب أو تشيع لغتهم جماهيرياً. وذلك على عكس التعريب الذي أنجز في زمن قصير نسبياً، وبعد أن كانت النخب العربية قد فقدت سلطانها السياسي وتولى الأمر قادة في غالبيتهم من الترك. ثم خضع معظم الوطن العربي للدولة العثمانية

قرابة أربعة قرون، وخضعت بعض أجزائه للاستعمار الأوروبي ما يجاوز قرناً من الزمن. وعلى رغم ذلك كله بقيت مقومات الوجود القومي العربي سليمة وعميقة التأثير. وفي ضوء ذلك يغدو منطقياً القول بأن التبلور القومي العربي إنما كان تتويجاً للتفاعلات التي تواصلت في ما بين شعوب منطقة الوطن العربي منذ فجر التاريخ، وأن ذلك التبلور تم باتساق مع حركة تاريخ تلك الشعوب، وتم بإرادات حرة ودونما أدنى تناقض مع التراكمات التاريخية لدى تلك الشعوب، ما أصله وجعله قادراً على الصمود في مواجهة التحديات، في حين أن التعريب خارج إطار الوطن العربي تلاشى ما إن سقط سلطان العرب.

ثانياً: تحت عنوان، «الدولة الإقليمية العربية، إشكالية الوحدة والتجزئة»، يطرح الباحث جملة فرضيات مستشهداً بعدد من المفكرين العرب الذين يرى معظمهم أن المستعمر لم ينشىء الدول القطرية إنشاء، ذلك لأن معظم الدول التي نشأت كانت امتداداً عصرياً لبنى سياسية متميزة لهذا الحد أو ذاك. وإن الفكر القومي كما يقرر الباحث حاول تفسير التجزئة العربية في العصر الحديث، من دون تمييز بين عوامل التجزئة الاستعمارية وعوامل التجزئة التاريخية الذاتية في البنية المجتمعية العربية ذاتها. وحول جملة الطروحات التي تضمنها هذا الجزء من البحث ألاحظ:

ـ نتيجة العوامل الجغرافية تبلورت في منطقة الوطن العربي منذ فجر التاريخ جدلية الوحدة والتجزئة، بحيث غلب التوجه لإقامة مركزية قوية على حراك شعوبه وقبائله والأمم الغازية له، ولم يكن نقيض الحراك الوحدوي نفياً للوحدة وتثبيتاً للتجزئة، وإنما كان دائماً نفياً لوحدة معينة لاستبدالها بوحدة أخرى، بحيث انتهى أكثر من باحث إلى القول بأن السمة الأساسية التي يتسم بها الوطن العربي هي وحدته التاريخية. ومع أن الوحدة السياسية للدولة العربية الإسلامية انتهت أوائل القرن الثاني الهجري، وأن من تولوا الأمر في مرحلة الانحطاط كانوا في غالبيتهم من أصول غير عربية، إلا أن جدل الوحدة والتجزئة تواصل حتى مطلع القرن السادس عشر الميلادي.

ـ بسقوط معظم الوطن العربي تحت الحكم العثماني، وسيطرة الأوروبيين على التجارة في أعالي البحار، افتقدت نخب المنطقة التأثير في صناعة القرار بتسارع ملحوظ. ولقد اتبع العثمانيون سياسات إدارية ودينية رجحت عوامل التجزئة على عوامل الوحدة، غير أن الحراك الوحدوي لم يتعطل كلياً، إذ باشره كل من: فخر الدين المعني الثاني في بلاد الشام، وعلي بك الكبير والي مصر، والوهابيون، ومحمد علي، وفي جميع تلك الحالات كانت القوة القاهرة الأجنبية هي التي حالت دون أن يأخذ الحراك الوحدوي مداه.

ـ لا شك في أن لكل من البلدان العربية خصوصيات ذاتية تميزها، ولكنها جميعاً تمتلك خصوصية الانتساب لوطن مجزأ والانتماء لثقافة واحدة، وشديدة التأثر والتأثير في الأحداث القومية، ولم يزل الخطاب القومي أكثر تأثيراً في الحراك الجماهيري العربي إن وجدت القيادة القومية الفاعلة، أو الأحداث ذات السمة القومية. كما أن جميع الأقطار العربية ومن غير استثناء تنتمي لعالم الجنوب، بما يعنيه ذلك من تخلف اقتصادي واجتماعي وتبعية سياسية وثقافية.

ـ يشير الباحث إلى أهمية الزمن في تعميق الخصوصيات الإقليمية، وهذا حق. غير أنه يتهم من يسميهم المثاليين الوحدويين العرب بإهمال عامل الزمن بهذا الخصوص. والذي يبدو لي أنه يغفل أيضاً إهمال مبرري التجزئة المعاصرين لمستجدات عامل الزمن في جدلية الوحدة والتجزئة. إذ لم يعد خافياً أن البشرية تعيش اليوم عصر الوحدات الكبرى. والثابت أن الدولة التي لا تبلغ نفوسها مائة وخمسين مليون نسمة ولا يبلغ دخلها الوطني مائة وخمسين مليار دولار سنوياً لا مستقبل لها في عالمنا المعاصر. وليس بين الدول العربية المعاصرة بصرف النظر عن ظروف نشأتها من تمتلك المواصفات المطلوبة. والمنطقة الآن أمام خيارين لا ثالث لهما: إما الشرق الأوسط الجديد المدار إسرائيلياً والشمال الأفريقي المدار أوروبياً والموجهين أمريكياً، أو التكامل القومي العربي. والذي أقوله في الختام إنه إذا كان الفكر النظري سبيل د. عصمت سيف الدولة ورفاق دربه هو الذي قادهم للقول بحتمية الوحدة، فإن احتياجات الواقع العملي هي التي باتت تفرض حتمية التوجه للتكامل القومي على كل من يقلقه أمن واستقرار الأقطار العربية ما بين المحيط والخليج.

٢ ـ محمد سيف الدولة

سأقوم مباشرة بطرح ملاحظتين أساسيتين:

الملاحظة الأولى: هي ملاحظة منهجية مفاهيمية تدور حول استخدام الباحث لعدد من المفاهيم والمصطلحات غير محددة الدلالة بالنسبة لنا، وأظن أنها غير موحدة الدلالة عند المشاركين في هذا الحوار وأن هذا النوع من المفاهيم قد يمثل أحياناً ألغاماً يجب التعامل معها بحذر لأن قبولها والبناء عليها بدون تحديد واضح لمعانيها قد يؤدي إلى تصدع غير حقيقي في بناء الفكرة. وسأضرب على ذلك ثمانية أمثلة:

ـ مفهوم الواقعية السياسية: إن هذا المفهوم الوارد في الصفحة الثانية من البحث مفهوم سيىء السمعة، تم استخدامه كثيراً في العقود الثلاثة الماضية لحصار كل المنطلقات العقائدية والمبدئية للفكر القومي وكان المدخل لاتهامه بالمثالية.. كما أنه مفهوم مغرض ومراوغ.. لأن الفكر القومي الموضوعي لم ينكر أبداً مفردات الواقع

الرديء.. وإنما أنكر مشروعية وجودها واستمرارها..

ـ مفهوم القوميين الجدد بالصفحة الثانية مفهوم يوحي بأن معيار تقويم الحركة القومية أو الفكر القومي هو معيار زمني وتاريخي وليس معياراً منهجياً.

ـ في حديث الباحث عن ضرورة تجديد الفكر القومي وضرورة امتلاك مقياس لهذا التجديد يطرح أن المقياس من وجهة نظره هو «ضرورة إنجاز تعديلات أساسية على الجهاز المفهومي للفكر القومي والخطاب الوحدوي»..

وملاحظتي هنا أن إدخال مثل هذه التعديلات ليس مقياساً، بل هو نتيجة قد نتفق عليها أو لا نتفق.. بناء على القراءة المنهجية للفكر القومي وتحديد مدى ملاءمته لمتغيرات الواقع.. فالمقياس هنا هو المنهج..

ـ استخدم الباحث بعض المفاهيم لنقد الفكر القومي من حيث هو ينطلق ويتمسك «بالواقع المأمول» و«المتخيل الذهني».. ولا ينطلق من «الواقع الفعلي».. وأن مقولاته ـ الفكر القومي ـ تكون أحياناً تعبيراً عن: نظرة رغبوية»..

وهذه المفاهيم يجب أن نتفق أولاً على دلالتها ومعانيها قبل أن نقبلها في مفردات حوارنا الفكري..

ـ تشعر أحياناً أن الباحث يطرح مفاهيم تنتمي إلى سياقات فكرية متناقضة للتعبير عن رؤيته ما يصعب معه تحديد أو معرفة ماذا يريد أن يقول بشكل واضح:

فمثلاً نجده يقول «لا يمكن إنكار أن هناك أمة مكتملة التكوين».

ولكنه يعود في فقرة تالية ليقول:

إن «الحقيقة التاريخية التي تشير إلى نشوء الدول العربية ككيانات إقليمية لم يحصل بموجب المعاهدات التقسيمية والاستعمارية إلا لأنها تبلور لواقع سياسي واجتماعي واقتصادي محلي نمّى حثيثاً عناصر التكوين الإقليمي».

ـ يقرر الباحث أن «إقليم الشام لم يكن يعيش فعلاً وحدة مجتمعية متجانسة بالمعنى الموضوعي».

مرة أخرى قد نتفق أو نختلف مع هذا التقرير.. فذلك متوقف على المقصود بجملة «وحدة مجتمعية متجانسة بالمعنى الموضوعي».. هل هو مفهوم جديد بديل من مفهوم الأمة..؟ أم إنه مجرد مفهوم توضيحي مستجد للتعامل مع ظواهر مثل الأقليات في الأمة الواحدة؟..

وهنا يثار تساؤل منهجي لدى القارىء حول الموقف من الأقليات الموجودة في

أقطار مثل مصر وجنوب السودان وسوريا. . . الخ، هل تمثل هي الأخرى بالمنطق نفسه عوامل داخلية للتجزئة وللتفتيت ربما؟!. .

أظن أن الباحث قد تأثر في هذه الجزئية بسياق فكري سائد منذ انهيار الاتحاد السوفياتي. . سياق يدعي أن قضايا العصر الجديد هي الأقليات والصراعات الإثنية وحقوق الإنسان. . الخ وأن أطروحات مثل الصراع الوطني والقومي والاجتماعي والطبقي. . . الخ هي أطروحات تنتمي إلى حقبة انتهت وولت.

- في معرض دفاع الباحث عن وجهة نظره اختار أن يستند إلى ما قد يبدو أنه تراجع من محمد عابد الجابري عن موقفه في عام ١٩٨٤ إلى موقف آخر في عام ١٩٩٢.

دعنا نتفق أولاً أن موقف الجابري أو غيره سواء أصاب أم أخطأ لا يمكن اعتباره مقياساً منهجياً. وثانياً أن الجابري في هذا الموقف لم يكن بعيداً عن قطاعات كبيرة من المجتمع العربي تحولت مشاعرها مع مطلع التسعينيات للأسباب المعروفة.

- يرى الباحث أن التحذير الذي قدمه سيف الدولة إلى الطليعة الثورية الوحدوية بألا تقع في شرك تسلم الحكم في أي دولة إقليمية هو موقف أخلاقي أكثر منه سياسياً.

والحقيقة أني أراه على العكس من ذلك تماماً هو الموقف الصحيح. . تؤيد وجهة نظري أي قراءة لدور الدولة الإقليمية في علاقتها بالمهام القومية على مدى العقود السابقة. .

إن مثل هذه القراءة لا تثبت فقط محدودية قدرات النظام الإقليمي العربي على تحقيق أي مكاسب قومية أو حتى نظرية، وإنما تكشف أيضاً عن الدور المضاد الذي قامت به دول - ولا نقول أنظمة - هذا النظام الإقليمي في حصار وتحجيم ومقاومة ووأد أي توجهات قومية لدى بعض زعمائها. .

الملاحظة الثانية: يبقى هناك سؤال مهم بعد أن قرأنا البحث المقدم. . هذا السؤال هو:

ماذا بعد؟

هل نطرح قضية الدولة القطرية من حيث واقعيتها وماديتها ووجود عوامل داخلية لنشأتها ووجودها. . . الخ؟

هل نطرح هذا من أجل الحديث عن مشروعية وجودها والاعتراف بها والانتماء إليها كبديل واقعي وموجود من الانتماء الرغبوي إلى دولة الوحدة؟

أم نطرح هذه القضية من زاوية المشروعية المادية وليس المشروعية القانونية من أجل التصدي لإشكاليات هذا الوجود المادي وتجاوزه؟ وإن كنت أتمنى أن يكون المنحى الأخير هو المستهدف من البحث. وفي هذه الحالة أؤكد ضرورة استكمال البناء الفكري للتيار القومي بدراسات أكثر تفصيلاً لمفردات الواقع.. والمشروع الفكري لسيف الدولة نفسه لم ينف ذلك بل أكده.

٣ ـ أمين اسكندر

ـ يرى الباحث أن التجديد كفكرة وكمفهوم يعود إلى الشعور بالأزمة والاعتراف بها وانسداد الأفق التغييري في الوطن العربي. وحتى لا يظن أحد أن التجديد مجرد تعبير شعوري ـ على رغم معرفتنا بأن الشعور هو تتويج لحالة موضوعية ـ إلا أنني رأيت أهمية استكمال المعنى بالحديث عن البيئة الشارطة للتجديد والتغيير، بالإضافة إلى الشروط الحاكمة للتجديد والتغيير.

عندما يتغير العالم حضارياً ودولياً وإقليمياً وجب التغيير والتجديد. عندما ندخل حضارة الموجة الثالثة ونعيش عالم القوة الوحيدة والمهيمنة ـ ولو مؤقتاً ـ يفرض علينا النموذج المنتصر ـ مرحلياً ـ النموذج الليبرالي.

ونعيش العصر الإسرائيلي. كل تلك الوقائع تفرض علينا أولاً: القراءة الدقيقة والموضوعية للواقع من دون الوقوع في أسر الايديولوجيا «ورغبويتها».

ويفرض علينا ثانياً: التفرقة بوضوح ومنهجية علمية وموضوعية بين الثابت المعبر عن حقائق الجغرافيا والتاريخ، والمتغير المعبر عن الأساليب والأدوات وموازين القوى، بالإضافة إلى التفرقة الحادة بين الوقائع «والرغبويات». فالأخيرة يجب التعامل معها بمنطق التوظيف والحث والدفع إلى أن تتغير الوقائع بفعل إرادة الإنسان ـ الجماهير، فيحدث تحولٌ في تراكم تلك الوقائع ونعيش مرحلة جديدة بوقائع جديدة.

وهنا يكون من الواجب أن يعبر الخطاب عن تلك المرحلة الجديدة بمفاعيلها الجديدة.

بعد ذلك يأتي التعليق على مفهوم عصمت سيف الدولة في الأمة والقومية.

في كتاب **نظرية الثورة العربية** يقدم سيف الدولة مفهومه عن الأمة. «الأمة مجتمع ذو حضارة متميزة، من شعب معين مستقر على أرض خاصة ومشتركة، تكون نتيجة تطور تاريخي مشترك».

وعن المكون الحضاري الذي يميز هذه الأمة العربية، فقد جاء ناتجاً من تلك العلاقة التاريخية «الخاصة» بين هذه الأمة والإسلام.

ومعنى ذلك أن الأمة تفاعلت مع الإسلام فميزها حضارياً.

لكن السؤال هنا هو: لماذا تميزت تلك الأمة بالطابع الحضاري الإسلامي على وجه التحديد، دون غيره؟

والإجابة عند المفكرين القوميين تعود في أحد أسبابها إلى أن الدولة التي مثلت وحدة الأمة تحققت بعد الإسلام. والسؤال هنا: هل كانت هناك فعلاً دولة عربية واحدة بعد الإسلام، وما هي شروط الدولة الواحدة؟ وبماذا نفسر وجود (دول) أخرى قبيل الإسلام كما في مصر واليمن وعلى تخوم الشام والعراق؟ بل بماذا نفسر وجود تباينات كبيرة وواسعة بين الأقاليم والولايات في الدولة الواحدة تلك؟

ويثور هنا السؤال الطبيعي عن الفرق بين تلك الدول قبل الإسلام وبعد الإسلام؟

من المعروف أن أول دولة في الإسلام هي دولة يثرب، حيث وضع الرسول الكريم «الصحيفة» التي تنظم العلاقة مع اليهود بعد أن نظمت علاقة المسلمين بعضهم ببعض، وبعد الفتوحات الإسلامية في كل من شبه الجزيرة العربية والشام ومصر والعراق قامت الخلافة الراشدة، ولا نستطيع أن ندعي إنها كانت تمثل دولة إسلامية واحدة، رغم وحدة الإرادة السياسية، إذ إنها كانت تحكم أقاليم ومدناً متباينة في الموروث والعادات والصفات وأنماط الانتاج. كما يجب ألا ننسى أن هناك فتوحات إسلامية حدثت في بلدان غير عربية وكانت الإرادة السياسية للقيادة الإسلامية هي هي.

وهنا يثور السؤال: هل تحددت الأمة الإسلامية بمكوناتها ومميزاتها منذ ما قبل الإسلام؟

وأخيراً يمكن أن نلاحظ أنه رغم أن الإسلام وحد العرب لأول مرة في التاريخ في إطار دولة واحدة لفترة طويلة فإنه يجب ألا ننسى أنه بعد ذلك رجعت الأحوال لنصابها قبل الدولة الواحدة، بالإضافة إلى أن الحديث عن دولة واحدة مدتها قرنان مثلاً لا يكفي لأخذها نموذجاً، وهو ما يجعلنا نتساءل حول ما قبل الدولة وزمانها وما بعد الدولة وزمانها، وتأثير ذلك في التباين والتنوع في نسيج الأمة.. وعموماً فإن هذه المسألة تحتاج إلى مزيد من البحث.

٤ ـ صفوت حاتم

أشكر الباحث على الجهد الذي بذله، ولكني أختلف مع الكثير مما جاء في ورقته. وأنا أعتبر أن قراءته لعصمت سيف الدولة هي قراءة ذاتية وشخصية أو «قراءة

تأويلية» لما كتبه مفكرنا الراحل. ولدي إحساس بأن الباحث تهيأ لبحثه بالرغبة المسبقة في الاختلاف مع مقولات عصمت سيف الدولة. وقد أخرجه هذا «الطريق» منذ البداية عن النظر الموضوعي لأعمال عصمت سيف الدولة في الأمة والقومية والوحدة العربية والتجزئة والدولة الإقليمية.

أولاً : اختلف معه في ما يسميه «إضافات عصمت سيف الدولة» للفكر القومي التي يرى أنها كانت «في تجاوزه للمنظور الأحادي» البعد الذي كان ولا يزال يسم الفكر القومي أي التركيز على عنصر واحد من عناصر الأمة أو مقوماتها مثل عامل اللغة أو التاريخ أو الثقافة أو الدين أو المشاعر. هو يقول إن عصمت سيف الدولة لم يفعل ذلك وإن ذلك إضافة. وأنا أعتقد من قراءتي لعصمت سيف الدولة أن الإضافة جاءت من التركيز على عامل الأرض والاستقرار عليها في مواجهة كل النظريات الأخرى التي ذكرها الباحث وهو ما أشار إليه د. محمد عبد الشفيع في تعقيبه. والتركيز على هذا العامل أي الأرض والاستقرار عليه هو ما اعتبره «إضافة» عصمت سيف الدولة التي استطاع بفضلها أن يدخل في جدل مع النظريات الأخرى المطروحة في ظاهرة الأمة والتي أطلقتها تجربة دولة الوحدة الأولى في تاريخنا المعاصر أي تجربة مصر وسوريا. فلقد كان هناك مقولات «ماركسية» عن الأمة العربية غير الناجزة أو أمة في طور التكوين. وكان هناك التيار القومي الذي يتحدث عن «أمة كاملة التكوين». وأراد عصمت سيف الدولة أن يدخل في هذا الجدل بأسس «منهجية». وأعتقد أنه نجح بنظريته عن «الأرض والاستقرار عليها» بتثبيت نظرية متميزة عن الأمة. ولقد تردد لدى بعض المتداخلين أن عصمت سيف الدولة أنشأ نظرية في الأمة العربية»، وهذا غير دقيق. فهو بحث في نظرية الأمم بشكل عام ليستخلص منها القوانين العامة التي طبقها بعد ذلك على «الأمة العربية». وكم كنت أتمنى أن يعرض الباحث «انتقاداته» حول نظرية الأمة عند عصمت سيف الدولة في ما يخص نظرية «الأرض والاختصاص بها» على ضوء النظريات الأخرى وهو ما لم يحدث في الورقة المقدمة.

من ناحية ثانية أتفق مع الباحث في أن كلمة الحضارة لا تميز الأمة من التكوينات الاجتماعية السابقة لها كالشعب والقبيلة والعشيرة والأسرة، وهي كلها تكوينات ذات حضارة فنقول مثلاً حضارة قبائل الأنكا وقبائل الأمازون أو حضارة الشعوب السلافية وهكذا. وكنت أود أن يدخل الباحث في هذا الجدل الشائك حول مفهوم الحضارة القومية ومفهوم الشخصية القومية ومفهوم الهوية القومية. وهي كلها مفاهيم يثور عليها وحولها أكبر جدل لتداخلها في مجال التعريفات. لذلك جاء نقد الباحث لمفهوم الحضارة عند عصمت سيف الدولة الذي اعتبره «يحمل قدراً متعاظماً من الإجمال» من دون إضافة حقيقية من جانبه. من هنا أنا مع «حذر» سيف الدولة

من التعريفات وأثمنه بشدة، فتعريف الحضارة أمر شائك.

ثم نأتي لما قاله الباحث عن أن عصمت سيف الدولة كان «تطهرياً» في ما يتعلق بالموقف من الدولة القطرية إلى الحد الذي يحرم فيه على الطليعة الثورية الوحدوية أن تتسلم السلطة في أية دولة إقليمية وأن تبقى الطليعة العربية تنظيماً وقيادة فوق الدولة نظاماً وحكومة. والواقع أن عصمت سيف الدولة لم يقل هذا بالطريقة التي استنتجها الباحث، فهو رصد في «بيان طارق» كيف أن القوميين الوحدويين تولوا السلطة في أقطارهم فتحولوا في النهاية إلى «إقليميين» بحكم الآلية الإقليمية التي طوعتهم لها رغم أنفهم. ولكنه لم يكن تطهرياً في موقفه من الدولة الإقليمية، ولم يطلب من الثوريين الوحدويين عدم تولي السلطة في أقاليمهم إلا إذا استطاعوا أن يحرروا القطر ليصبح أرضاً محررة لصالح العمل القومي وتحت سيطرته وليس العكس كما حدث في تجربة البعث حيث أصبحت القيادة القطرية يتعدى دورها القيادة القومية. إن فكرة تحرير الإقليم وتحويله إلى قاعدة محررة للعمل القومي هي فكرة جديدة لم يتسع الوقت للدكتور عصمت سيف الدولة أن ينميها بالدراسات القانونية والدستورية.

ـ وانتهي هنا بما قاله الباحث عما سماه بالنزعة «الرغبوية» كما لو كانت شيئاً مذموماً. وأنا أريد أن أصحح فقط التعبير ليصبح «إرادوياً» بدلاً من «رغبوياً». والإرادوية ليست مذمومة في العمل السياسي، وعصمت سيف الدولة لم يكن ينشىء أبحاثاً مجردة، ولكنه كان ينشىء «نظرية للثورة العربية» أي نظرية للتغيير بل والتغيير الثوري وهو يقتضي بالضرورة التركيز على العامل «الإرادوي» وأولويته. فالهدف هو التغيير، والإرادوية مطلوبة ومحمودة في هذا المجال.

٥ ـ سيف الدين عبد الفتاح

لدي مداخلة ورغبة، أما المداخلة فمفادها تقديم إسناد إضافي إلى ما ذكره د. محمد عبد الشفيع عيسى حول «التجزئة صناعة استعمارية» وقدم فهماً متميزاً استحق أن يكون «منهج نظر» إلى هذه المقولة التي شاعت على الألسن وذاعت في الاستعمال والاستخدام. ومفاد الإسناد الإضافي يتأسس على مقولة المفكر مالك بن نبي حول الاستعمار والقابلية للاستعمار، ويحسن الحديث عن الظاهرة والقابلية لها. ومن ثم فإن الانتقال من التجزؤ كحالة إلى التجزئة كعملية ونتيجة آلت واستقرت واستمرت من الأمور المنهجية المهمة. وهنا انتقل إلى الحديث عن العلاقة بين الداخل والخارج، فإن الخارج لا يتمكن من الداخل إلا بمقدار ما يمكن له، وضعف الداخل مقدمة لتمكين سطوة الخارج خططاً وتأثيراً، ومن هنا وجب البحث عن البنية الثقافية والاجتماعية والفكرية والاقتصادية التي تكرس التجزئة.

أما عن الرغبة فأذكرها مبكراً في هذه الجلسة مثنياً على جهد المركزين (العربي للتنمية والمستقبل ومركز دراسات الوحدة العربية) والسنة الحسنة التي استناها، واقترح أن يكون الاهتمام بما كتب أستاذنا الدكتور حامد عبد الله ربيع في فكره الفياض، ويبدو أن مهمة المركزين عظيمة وجليلة في إنقاذ الفكر والأفكار والمفكرين حتى يظل هؤلاء تشكيلاً محفوراً في الذاكرة الحضارية لأمة عربية أو إسلامية أو عربية إسلامية.

الفصل الثالث

الرؤية القومية لقضية فلسطين
عند عصمت سيف الدولة

أحمد ثابت(*)

(*) استاذ مساعد، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة.

المنهج التفسيري والمنهج العلمي لتغيير الواقع

الدكتور عصمت سيف الدولة هو صاحب فكر كفاحي للتغيير الثوري لواقع التجزئة والإقليمية وصولاً إلى مجتمع ودولة الوحدة العربية. وقد صاغ في سبيل ذلك الهدف منهجه العلمي من أسس الاشتراكية العربية ونظريته في الثورة العربية ثم قام بإعمال منهجه العلمي الثوري على قضايا عديدة من القضايا والأزمات العربية ثم القضية الفلسطينية. وعصمت سيف الدولة هو ابن لمرحلة التحرر من الاستعمار وبناء الاستقلال والاشتراكية والوحدة المصرية ـ السورية والمد القومي التحرري العربي المعادي للإمبريالية والتجزئة واغتصاب فلسطين والخطر الصهيوني، وتلك المرحلة التي حمل المد القومي فيها بقيادة ثورة ٢٣ تموز/يوليو وزعيمها جمال عبد الناصر أعباء ومسؤوليات التصدي للتحديات والمخاطر. ومن هنا لا يكون من المستساغ أن نطلب من عصمت سيف الدولة ولا المفكرين القوميين الثوريين غيره أن يصنعوا لنا نظرية في التفسير المعرفي والسوسيولوجي المركب للواقع والتطورات المجتمعية الشاملة. حيث إن هذه النظرية مطلوب منها أن تنطلق من منهج علمي للبحث وللتنبؤ وللقياس ولوضع فروض علمية قابلة للتحقق الإمبريقي والبحوث الميدانية. هذا مستوى للمنهج العلمي يختص بالتفسير والتحليل والتنبؤ. وهذا لا غنى عنه بالطبع للتعامل مع تجليات وتناقضات الواقع الاجتماعي المتغير، وهذه مهمة الباحثين والمفكرين من الأجيال التالية من أجل رفد الفكر القومي العربي بمنهج علمي للبحث وللقياس ولخلق علاقات افتراضية بين متغيرات وظواهر مجتمعية. أما المستوى الآخر للمنهج فهو ما يتعلق بالأيديولوجيا السياسية الباحثة عن التعامل مع الواقع بقصد تغييره وإحلال النموذج المثالي المبتغى. في هذا الإطار نستطيع أن نفهم منهج ونظرية عصمت سيف الدولة في الوحدة العربية وفي بناء مجتمع الحرية والوحدة والاشتراكية بحسب الترتيب الذي وضعه وفسره. وفي هذا الإطار أيضاً نتمكن من إدراك كيفية تقويم المنهج في نظرية الثورة العربية الذي صاغه سيف الدولة:

هل هو منهج علمي إنساني لتغيير الواقع ثورياً أم هو منهج رومانسي حالم؟ وهل هو منهج ثوري رافض للواقع: واقع التجزئة والإقليمية واغتصاب فلسطين، أم هو منهج متصالح مع الواقع أو براغماتي؟. منهج عصمت سيف الدولة علمي متناسق داخلياً لأنه يركز ويهتم بمعرفة واستخدام القوانين الموضوعية لحركة التطور الاجتماعي ويمتلك رؤية فكرية محددة للمجتمع المستهدف. ولم يكن مفكرنا القومي الثوري منغلقاً أمام إبداعات غيره من المجتهدين، بل امتلك الشجاعة ليقول في كتابه **عن الناصريين وإليهم**: «نستعمل منهجنا فنقول أولاً ما قال لينين من قبل: «من الواقع إلى الفكر إلى الواقع هذا هو الجدل». وحتى لا تبقى حركة الجدل ثابتة في موقعها من الزمان صاعدة هابطة كما تفعل أقدام الجند وهي تسير في محلها لا تتقدم، نضعها في تيار الزمان الذي لا يتوقف لتصبح من الماضي إلى المستقبل وهذا هو الجدل، جدل الإنسان وقانون حركته وحركة المجتمعات»[1].

إن الإنسان هو الفاعل الأساسي في حركة التطور الاجتماعي عند عصمت سيف الدولة، وقد انتقد المناهج المثالية والمادية والنفعية (البراغماتية أو الذرائعية الغربية) لأنها أغفلت دور الإنسان كصانع للتطور وكما يصوغ وحده ملامح مستقبله من واقع احتياجه الدائم إلى تطوير واقعه الذي يقف حائلاً أمام تحقيق مطالبه وصورة الحياة الفضلى التي ينشدها[2].

إن كل تشكيل حضاري قومي يضع لنفسه رؤى للذات وللعالم، وللذات وللآخر، وأنماطاً للتفكير وللسلوك ولسبل التقدم والتحرر. الشرط الوحيد هو أن هذه المنظومة المنهجية يجب ألا تكون عنصرية أو دائرية أو منغلقة أمام طرائق الاستفادة من الحضارات الأخرى.

ومن القراءة المنهجية الدقيقة للفكر القومي الثوري للدكتور عصمت سيف الدولة نلاحظ أنه لم يكن يدعو إلى خصوصية منغلقة أو متميزة تنفي الآخرين من الحضارات والتكوينات الاجتماعية القومية. ولا توجد ثمة شبهة للتفكير العنصري المؤكد على الخصوصية الواقعة خارج التاريخ لديه. فقد تجاوز بمنهجية خلاقة من سبقه من رواد الفكر القومي الرومانسي أو المثالي الذي وقف عند تأكيد الانتماء العروبي. فعنده أن «الحضارة العربية التي أنشأتها الأمة العربية التي أنشأها الإسلام تتضمن ـ مثل

---

(١) عصمت سيف الدولة، عن الناصريين.. وإليهم (القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨٩)، ص ٤١.

(٢) عصمت سيف الدولة، أسس الاشتراكية العربية (بيروت: دار المسيرة، [د. ت.]).

كل الحضارات ـ ضوابط للسلوك ومعايير للقيم وحدوداً للنظر خاصة بها. ومن بينها مؤشر منهجي حضاري.. هو الذي يتبعه العربي على السجية وبدون افتعال»[٣].

وتحدد أسس المنهج عند سيف الدولة في ثلاث قواعد رئيسية هي[٤]:

١ ـ أن كل الأشياء والظواهر منضبطة حركتها بقوانين أو سنن حتمية.

٢ ـ أنه في نطاق هذه الحتمية يكون الإنسان حراً في تغيير واقعه.

٣ ـ أن الإنسان هو وحده القادر على التغيير والمسؤول عنه.

يكتشف الإنسان قوانين حركة ثم قوانين حركة مجتمعه مع غيره ودور الحضارة يقف عند ترسيخ مؤشر منهجي للرؤية. وعند هذا الحد يمكن أن نتعامل مع منهج عصمت سيف الدولة، أما ما يتعلق بنظرية تفسير كيفية تفاعل الإنسان أو الفئات أو الطبقات كفاعلين اجتماعيين في صورة بنيوية وتراكيب هيكلية مثل النخبة أو الحركة الاجتماعية أو القوة وصيرورة تحولات العلاقة بين الفاعلين والمؤسسات القابضة على السلطة والثروة والإعلام والدعاية والأمن، فهذه مهمة الباحث الاجتماعي الذي يفسر ويتنبأ ويضع معايير الضبط والقياس. وليس مطلوباً أن نقوّم فكر عصمت سيف الدولة انطلاقاً من هذه الزاوية المنهجية كما سبق القول.

تساؤلات منهجية

هناك أسئلة تطرح نفسها هنا وهي:

١ ـ إذا كان الدكتور عصمت سيف الدولة قد دعا القوميين على عمومهم، والناصريين بصفة خاصة، إلى الانطلاق في آفاق الاجتهاد الرحبة وعدم التوقف عن الإبداع المتواصل فلماذا وضع هو نفسه قيوداً منهجية ونظرية على إمكانيات تطوير منهجه الجدلي ونظريته في الوحدة العربية التي طبقها إلى حد كبير على رؤيته القومية لقضية فلسطين؟

٢ ـ هل كانت المرجعية النظرية والمعرفية للفكر القومي عند عصمت سيف الدولة خصوصاً حول نظريتي الوحدة العربية والوجود القومي ـ وفي داخله الفلسطيني ـ هي مرجعية أوروبية أساساً أم مرجعية مستمدة من صيرورة صراع العرب

(٣) سيف الدولة، عن الناصريين... وإليهم، ص ٩٥.

(٤) سيف الدولة، أسس الاشتراكية العربية.

مع الغزوة الصليبية ثم الغزوة العثمانية؟[٥].

٣ ـ هل توقفت نظرية الوجود أو نظرية التشكيل القومي ونظرية الوحدة العربية وفي داخلهما مكانة فلسطين في الأمة العربية عند المنطلق «السلبي»، بمعنى الاكتفاء بمجرد تحديد مقومات الأمة والقومية، كما يقول نقاد الفكر القومي بتعميم وإطلاق، ومن ثم شعرت بـ (الاكتفاء النظري الذاتي) وكفت عن تحليل وتنظير عنصر «المشروع البنائي» أو مشروع التغيير والإعمال بما يسبغ على هذه المقومات معنى؟[٦] أم أن نظرية عصمت سيف الدولة قد تعرضت لهذا المشروع؟ والواقع أن هذا السؤال له مشروعيته المنهجية وجاذبيته إذ هو يحدد مدى فعالية النظرية القومية فلا يكفي بالطبع مجرد الإعلان عن إثبات وجود مقومات وعناصر الأمة العربية واكتمال تشكلها وحاجتها الطبيعية والمنطقية للوحدة العربية، ويصير من المطلوب صياغة مشروع التغيير لتحقيق النموذج النظري في الواقع المجتمعي.

حقيقة قضية فلسطين

تنطلق حقيقة مشكلة فلسطين عند مفكرنا العربي الكبير من منهجه الجدلي الاجتماعي العام، وذلك على النحو التالي:

«كل مشكلة اجتماعية لها حقيقة واحدة مهما اختلف فهم الناس لها وبصرف النظر عن مدى إدراك صاحبها لحقيقتها. وان أية مشكلة اجتماعية ليس لها إلا حل صحيح واحد في واقع اجتماعي معين في وقت معين. قد يكون لها أكثر من حل خاطئ قاصر أو متجاوز أو مناقض يحاول صاحبه فيفشل في حلها. ولكن حلها الصحيح لا يمكن إلا أن يكون واحداً بحكم أن الواقع الاجتماعي واحد[٧]. ويتابع رؤيته بالقول: «للمشكلات الاجتماعية في الأمة حلول موضوعية يحددها الوجود

---

(٥) رغم ما يتميز به المفكر العربي الكبير محمد عابد الجابري من صرامة منهجية ودقة تحليلية علمية فإن معالجاته للفكر القومي العربي تتسم إلى حد ملموس بغلبة طابع التعميم ومن دون تمييز منهجي ومعرفي بين مختلف التيارات القومية العربية ومختلف المفكرين القوميين، فقد اتخذ من تأثر ساطع الحصري بتجربتي الوحدة الألمانية والوحدة الايطالية منطلقاً للتعميم على الاتجاهات المختلفة والمتعددة داخل الفكر القومي العربي، ويقول في ذلك: «.. وباختصار لقد كانت مرجعية الفكر القومي العربي في هذا المجال (يقصد النظرية القومية)، وقد بقيت مرجعية أوروبية»، انظر: محمد عابد الجابري، «الفكر القومي العربي: حاضر ومستقبل،» **المستقبل العربي**، السنة ١٨، العدد ١٩٧ (تموز/يوليو ١٩٩٥)، ص ١١.

(٦) خالد شوكات، «دور المرجعية الاسلامية في إعادة بناء النظرية القومية،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٢، العدد ٢٤٤ (حزيران/يونيو ١٩٩٩)، ص ٤١ ـ ٤٢.

(٧) عصمت سيف الدولة، **نظرية الثورة العربية**، ٧ ج (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ج ٣: **المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟**، ص ١٤٢.

القومي ذاته بما يتفق مع التقدم القومي. والصراع الاجتماعي حول المشكلات الاجتماعية لا يعني أن تلك الحلول غير معروفة أو غير قابلة للمعرفة، بل يعني تماماً أن الصراع يدور بين قوى تزعم كل منها أنها تستهدف الحل الموضوعي الصحيح. وقد يكونون كلهم خاطئين، ولكن الذي لا يمكن أن يكون أبداً هو أن يكونوا كلهم على حق في ما يزعمون»[^8].

تكونت فلسطين في إطار وحدة الأرض العربية وعمليات التفاعل التاريخي بين المقيمين فيها والمقيمين في بقية ربوع الوطن العربي، وشكل التفاعل تطوراً تقدمياً انصهرت فيه الجماعات والشعوب السابقة على التكوين القومي العربي، وصارت به أمة واحدة. وينبه مفكرنا القومي إلى أنه لا يحتج بأية وقائع تاريخية سابقة على التكوين القومي العربي. وتبدو الصلابة المنهجية عنده من دقة هذه المقولة لأن التكوين القومي العربي هذا عرف منذ بدايته تواصل الحياة الاجتماعية والمعيشية للشعب العربي في فلسطين وينفي بذلك (من دون أن يقول صراحة) المزاعم والأساطير الصهيونية حول التواصل التاريخي للجماعات اليهودية التي هجرت بالفعل من شرق أوروبا وروسيا إلى فلسطين، وخرافة الاستنادات الصهيونية إلى مقولة «الحق التاريخي» في فلسطين، وكيف ذهب إليها الصهيانية كشعب بلا أرض إلى أرض بلا شعب كما زعم الزعيم الصهيوني زانجويل وغيره مثل هرتزل ونوردو وهيس[^9].

ومن ثم فإن تهجير الصهاينة المؤمنين بالمشروع الصهيوني إلى فلسطين هو اعتداء على وحدة الوجود القومي للأمة العربية وهو انتقاص من المجتمع العربي وكذلك «هو فسخ علاقة تاريخية بين الشعب والأرض لا بد من أن يزول ليعود الشعب إلى الأرض وتعود الأرض إلى الشعب فتبقى الأمة العربية «كما هي» لا أكثر. وكل هذا بصرف النظر عن جنس أو ديانة أو لون أو مبادئ أو نيات المعتدين، وبالتالي فإن حق الشعب العربي في استكمال وجود أمته باسترداد فلسطين لا يتوقف على ما إذا كان المعتدون يهوداً أو غير يهود رأسماليين أو من الذين لا يملكون شيئاً يخسرونه، كما لا يتوقف على أي وجه وفي أي ظروف على موقف الدول من هذا الحق سواء كانت دولاً كبرى أو دولاً صغرى منفردة أو مجتمعة في منظمة هيئة الأمم المتحدة»[^10].

---

[^8]: (٨) المصدر نفسه، فقرة ١٧٠.

[^9]: (٩) انظر في ذلك: عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد**، ٨ مج (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩)، مج ٤: **الجماعات اليهودية: تواريخ**.

[^10]: (١٠) عصمت سيف الدولة، **التقدم على الطريق المسدود: رؤية قومية للمشكلة الفلسطينية** (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ص ١١ ـ ١٢.

لا يستند الموقف القومي من قضية فلسطين عند عصمت سيف الدولة ومعه معظم اتجاهات الفكر القومي والناصري إلى أسس الدين أو العرق أو العنصر، لأن تلك الأسس قد تطرح تداعيات في منتهى الخطورة. وقد يؤدي الإيمان بها، وخاصة عند التركيز على الأساس العقائدي إلى الترويج لأهداف ومزاعم ومقولات قد تدعم الآلة الأيديولوجية والدعائية الصهيونية ولو بشكل غير مباشر، مع أننا إزاء هجرات صهيونية متعاقبة لاغتصاب فلسطين، بل إزاء ما مارسته المنظمات الصهيونية نفسها من حملات قتل وإرهاب وترويع لليهود الذين رفضوا الهجرة القسرية إلى فلسطين واعترضوا على أساطير المشروع الصهيوني[11].

يرتب سيف الدولة عدة نتائج مهمة يتميز بها موقفه القومي من مشكلة فلسطين على النحو التالي[12]:

أولاً: لا يتأسس الصراع الذي تثيره مشكلة فلسطين ولا ينطلق على أساس حدوثه بين الشعب العربي وبين «اليهود» بحسبانهم يهوداً. فالعروبة قومية واليهودية دين وقد يكون العربي يهودياً ويبقى عربياً، بينما اليهودي يمكن أن ينتمي إلى أي من المجتمعات من دون تناقض بين أصله الاجتماعي ومعتقده الديني. وتصبح مشكلة فلسطين مشكلة أرض مغتصبة وليست مشكلة تبشير بأحد الأديان. إذ عندما يصبح الدين بديلاً من القومية ثم تطرح مشكلة فلسطين ينتهي بهم الأمر إلى اقتسام الوطن العربي في ما بين الأديان الثلاثة على الأقل. وأياً كانت النسبة بين الأقسام فسيكون على كل مسلم أو مسيحي أن يخرج من أرض اليهود في فلسطين.

ثانياً: لا يقوم الصراع الذي تثيره مشكلة فلسطين حول النظم الاجتماعية في الأرض العربية بين الرجعيين والتقدميين، بل هو صراع حول الأرض المغتصبة ومن هو صاحب الحق فيها. ولأن الأرض هي مصدر القدرات المادية للتقدم الاجتماعي فإن اغتصابها من الشعب العربي يعوق تقدمه، ومن ثم فالصراع ليس على ملكية أدوات الإنتاج في هذه الأرض العربية.

ثالثاً: ولأن مشكلة فلسطين هي مشكلة اغتصاب أرض عربية في المبدأ، فهي بهذه المثابة لا تعتبر مشكلة دولية أي لا تثور بين الدول ولا بين الأمة العربية من جهة، والمجتمع الدولي من جهة أخرى. والمجتمع الدولي يتدخل لمصالح خاصة له وحتى إذا كنا ننشد السلام العالمي ونحتاج لتأييد الدول والمجتمع الدولي فلأن لنا

---

(١١) انظر في ذلك: عبد الوهاب المسيري، اليد الخفية: دراسات في الحركات اليهودية والهدامة والسرية (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨)، ص ٢٧٨ ـ ٢٨٠.

(١٢) سيف الدولة، المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٨.

مصالح تحركنا في ذلك. ومن هنا فإن مقياس صحة أي موقف أن يكون مساعداً في حل المشكلة أو أن يكون حلاً لها.

على هذا الأساس فإن مشكلة فلسطين ليست مشكلة دولية بهذا المعنى، وهي ليست مشكلة سلام عالمي. فهناك بالفعل اعتراف من دول عديدة بإسرائيل، ولكن لا يمكن الاحتجاج بذلك لتغيير أو لتشويه حقيقة المشكلة. فالدولة التي تعترف بدولة أخرى في فقه القانون الدولي لا تلتزم إلا بإرادتها الخاصة ولا تستطيع أن تجبر الآخرين، كما أن الدولة التي تعامل إسرائيل كدولة قائمة لا يعني ذلك شرعية قيام إسرائيل على الأرض العربية المغتصبة، وشرعية التعامل مع إسرائيل لا تضفي شرعية على دولة إسرائيل نفسها.

تنبع أهمية المنهج الجدلي هنا من أنه يظهر بجلاء الحالة المأساوية التي يعيش فيها من لا يجد من الحكام العرب أو المثقفين والكتاب المتحالفين معهم سوى قرارات الأمم المتحدة ومنها القرار الصادر بقبول إسرائيل عضواً في المنظمة الدولية تحت مسمى الشرعية الدولية. وينبهنا المفكر القومي سيف الدولة إلى أنه حتى الاعتراف بدولة إسرائيل لا يتضمن في الواقع الالتزام بالمحافظة على وجودها وإلا لصار الاعتراف المشروع دولياً حماية غير مشروعة ما يترتب عليه خطأ جسيم من مروجي مقولة إنه ما دامت الدولة قد اعترفت بإسرائيل فإنها لن تسمح بزوالها أبداً. والواقع أن الإصرار الصهيوني الإسرائيلي ذاته على عدم الاعتراف بقرار التقسيم الصادر عام ١٩٤٧ لدولتين «يهودية» وعربية على رغم أنه صادر عن المنظمة الدولية، وكذلك عدم الاعتراف بشرعية اعتراف ما لا يقل عن مائة دولة بالدولة الفلسطينية، هذ الإصرار فيه الرد الكافي على المقولة السابقة.

لا تتغير ـ إذن ـ حقيقة مشكلة فلسطين فيما لو اعترفت أي من الدول العربية نفسها بإسرائيل أو حتى الدول العربية مجتمعة أو حتى شعب فلسطين نفسه لسببين رئيسيين هما[١٣]:

١ ـ أن الأمة العربية تكوين تاريخي مشترك بين الأجيال المتعاقبة، ومن ثم فليس من حق الشعب العربي كله حتى ولو اجتمع تحت رايات دولة الوحدة أن يتنازل عن أرض فلسطين أو يقبل الوجود الصهيوني على الأرض المغتصبة.

٢ ـ ولأن الأرض العربية شركة بين الشعب العربي فليس من حق أي جزء من هذا الشعب ولو كان شعب فلسطين نفسه أن يتنازل عن أرض فلسطين أو يقبل

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٢.

الوجود الإسرائيلي فيها. فهو بذلك يتصرف في ما لا يملكه وحده لأنه ملك مشترك بينه وبين باقي الشعب العربي.

يوجه سيف الدولة نقداً شديداً لمن يعتقدون أن العدوان الصهيوني موجه ضد قطر عربي أو أقطار عربية بعينها بحيث تنحصر المشكلة بين إسرائيل وهذا القطر أو تلك الأقطار. فالصهيونية كمشروع استعماري استيطاني تنبهت إلى المخاطر التي تتعرض لها إذا ما سمحت للشعب العربي كله بأن ينمو ويتقدم لأسباب ثلاثة رئيسية(١٤):

أ ـ لأنه بقدر ما يتحرر الشعب العربي يستطيع أن يحل مشكلة فلسطين.

ب ـ لأن محاولات التقدم ولو في ظل الإقليمية لن تلبث أن تعلم الجادين فعلاً في ممارسة التنمية أنهم يفتقدون الإمكانيات المادية والبشرية الوفيرة المتاحة في الأمة العربية وأن التقدم لا يقوم على أساس التجزئة. إن مشكلة فلسطين هي مشكلة تخلف، وإن الوجود الإسرائيلي قيد ثقيل على محاولات التقدم الاجتماعي.

ج ـ لأن التنمية في ظل التحرر توفر أفضل إمكانيات التحرر ومن هنا لا يكون غريباً ما نلاحظه من أن مشكلة فلسطين تزداد حدة كلما تحققت في الوطن العربي خطوة تحررية، وأن الصراع ضد الصهيونية يصبح أكثر شراسة كلما تحققت خطوة تقدمية.

كان مفكرنا القومي ذا عقلية حاضرة تنبهه باستمرار لما يحدث من تغيرات وانحناءات وتراجعات في الأمة العربية بخصوص قضية فلسطين. ومن ذلك أنه رد بصلابة على الزعم بأن القضية الفلسطينية هي قضية خاصة بشعب فلسطين. ورداً على ذلك يعيد سيف الدولة التذكير دوماً بحقيقة المشكلة: «إن وحدة الوجود القومي تعني اختصاص الشعب بالوطن. ولما كان الشعب امتداداً من البشر على الأرض فإن وحدة الوجود القومي لا تناقض ولا تلغي ولا تنفي ولا تحول دون إقامة جزء من الشعب على جزء من الوطن».

يبين مفكرنا القومي كيف أفسدت الحركة الصهيونية في أوروبا منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر مختلف الحلول التي اقترحتها الدول الأوروبية لاستيعاب الجماعات اليهودية في المجتمعات الأوروبية وذلك لكي تعد بالإرهاب تارة ضد اليهود الرافضين للمشروع، أو بالتواطؤ مع نابليون وهتلر وبالمرستون وبلفور لتهجير اليهود الصهاينة إلى فلسطين(١٥).

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١٥) انظر في ذلك: المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد، مج ٦: الصهيونية.

ويشير إلى وثيقة أخرى إلى جانب وثيقته «كامبل بنرمان» وزير المستعمرات ورئيس الوزراء البريطاني الأسبق إلى مؤتمر لندن عام ١٩٠٧ وهي عبارة عن تقرير قدم إلى أحد قادة الحركة الصهيونية في النمسا «د. فولفغانغ فايست» يذكر كاتبه في عام ١٩٣٧ الذي نشر فيه التقرير في كتاب عنوانه الله أكبر في فرنسا: «إن خلاصة الأسباب الجدية للكفاح من أجل الأرض المقدسة هو موقعها الاستراتيجي وتأثيره في مستقبل المنطقة. فلو عادت فلسطين إلى دولة عربية موحدة تضم مصر لقامت هناك قوة عربية مسلحة تستطيع أن تتحكم في قناة السويس والطريق إلى الهند. أما إذا ظلت فلسطين مستقلة أو أصبحت دولة يهودية فإنها ستقوم عقبة في سبيل إنشاء هذه الدولة الكبرى حتى لو تمت الوحدة بين دولة عربية وأخرى على جانبي فلسطين. إن دولة صغيرة «حاجزة» تقوم على مئة الف كم^2 على ضفتي نهر الأردن ستحمي كل دولة عربية ضد تدخل أية دولة عربية أخرى. . إن توازن القوى حول قناة السويس يتوقف إذن على استقلال فلسطين عن العالم العربي، يتوقف على دولة في فلسطين تكون مثل سويسرا عند ملتقى القارات الثلاث. إن هذا الاستقلال يتفق تماماً مع طموح الاستعمار اليهودي، ذلك لأن اليهود وحدهم هم الذين ستكون لهم مصلحة في هذا الاستقلال وليس العرب، إذ إن هؤلاء سيكونون من الدعاة المتحمسين للاندماج في دولة عربية كبرى[١٦]».

الحل القومي لمشكلة فلسطين في خطاب سيف الدولة هو حل إنساني متحضر يدفع عن الفكر القومي اتهامات مضللة ومزاعم مرسلة وجهها وما يزال أنصار الحوار والتطبيع مع إسرائيل وقبول الكيان الصهيوني كـ «دولة طبيعية» مثل كل دول المنطقة، ومن أهمها أن القوميين هم أصحاب مقولة «إلقاء اليهود في البحر» وهم أصحاب دعوة عنصرية إلى الترحيل القسري للإسرائيليين خارج فلسطين !! كما ينتقد سيف الدولة أصحاب شعار «فلسطين الديمقراطية» التي تكرس التجزئة وتقتطع فلسطين من أمتها العربية. ورداً على ذلك يرى سيف الدولة أن اليهود العرب ممن سكنوا فلسطين قبل قيام الكيان الصهيوني أو من غادروا الوطن العربي إلى أماكن أخرى لهم حق قومي في الإقامة في ربوع الأمة العربية وفي وطنهم العربي «المشترك» في فلسطين أو في غير فلسطين. والتحاق هؤلاء بدولة الوحدة كفيل بحمايتهم من التعصب وتوفير أسباب الأمن والتقدم الاجتماعي بشرط أن يتوجهوا بالولاء لأمتهم وأن يدركوا أن فلسطين هي جزء من وطنهم العربي الكبير في حين أن مجيء الصهاينة حتى لو كان

---

(١٦) ورد في: سيف الدولة، المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٥.

بعضهم ممن سكن الوطن العربي وغادره كغزاة لا يعطيهم أي حق في الأرض العربية[١٧].

هكذا يبدو المضمون الإنساني الحضاري للحل القومي الذي يطرحه سيف الدولة.

تحرير فلسطين والوحدة العربية

الجدل الداخلي بين تحرير فلسطين والوحدة العربية هو جدل منهجي تراكمي عند سيف الدولة وينطلق من الأسئلة التالية[١٨]:

١ ـ هل يمكن للنضال في سبيل تحرير فلسطين أن يحقق غايته في غيبة دولة الوحدة أم ان تطورات وتداعيات الصراع الذي نعترف بأنه طويل ومعقد وصعب ستضع المناضلين من أجل تحرير فلسطين أمام اختيار مصيري: فإما إقامة دولة الوحدة وإما التعرض لهزيمة أخرى؟

٢ ـ هل سيكف بعض المناضلين عن القتال ليؤسسوا على الأرض المتحررة دولتهم الفلسطينية المسماة «ديمقراطية» أم سيواصلون النضال حتى قيام دولة الوحدة الديمقراطية؟

يعتبر مفكرنا القومي من القلائل بين رواد الفكر والنضال القومي العرب ممن نقل التكوين القومي العربي المؤسس على قاعدة الأرض المشتركة من الحيز العاطفي المتجسد في نزعة الشعور النفسي إلى الفضاء الاجتماعي التقدمي المتمثل ليس فقط في استقرار السكان، بل أيضاً من خلال بحث الناس عن حياة أفضل[١٩].

ومن هنا يرى أن المشكلات التي يطرحها الواقع القومي العربي مهما كان مضمونها مشكلات قومية لا يمكن أن تجد حلها الصحيح إلا بإمكانيات قومية وقوى عربية في نطاق المصير القومي. والحل الصحيح هو في التقدم القومي، فقد تنجح الاقليمية وأقطارها بالتصدي لإسرائيل، ولكن ذلك مؤقت. وأنه من الضروري أن يتواصل التصدي في إطار قومي من منطلق وحدوي «وهكذا نعرف من الآن أن فلسطين لن تتحرر في غيبة دولة الوحدة وأنها حتى لو تحررت لن تستطيع أن تحافظ

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٥٤ ـ ٥٦.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٦٠ ـ ٦١.

(١٩) انظر في ذلك: سيف الدولة، نظرية الثورة العربية، ومحمد عبد الشفيع عيسى، القومية العربية (الإطار النظري ـ المسار التاريخي ـ الأزمة والتجديد) (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٩٧)، ص ٤٠.

على تحررها إلا في ظل دولة الوحدة. كيف إذن فشلت وحدة ١٩٥٨ (بين مصر وسوريا) في تحرير فلسطين؟ لأسباب بسيطة.. لأنها كانت استجابة قومية، ولكنها لم تكن وحدة قومية، لقد فشلت في أن تتحول إلى وحدة قومية»[٢٠].

ينطلق سيف الدولة في تحديد جدل تحرير فلسطين والوحدة العربية من اعتبار أن الحركة النضالية لتغيير الواقع تشتمل على خمسة عناصر هي: المنطلق، الغاية، القوى، الاستراتيجية، التكتيك[٢١]، وذلك على النحو التالي:

أولاً: فالمنطلق يتحدد بالوجود القومي للأمة كواقع موضوعي وبواقع الأمة في مرحلة الانطلاق. وفي الواقع أن الأمة العربية موجودة ولكنها مجزأة وفلسطين جزء من الأمة العربية، ولكن مغتصبة.

ثانياً: وبالنسبة للغاية فإنه لما كانت الصهيونية اغتصبت جزءاً من الوطن العربي وحيث إن كل دولة عربية تستأثر بجزء من ذلك الوطن ولما كان ذلك لا يتفق مع وحدة الوجود القومي فإن غاية النضال القومي تتلخص في استرداد الأرض العربية من مغتصبيها وإلغاء التجزئة وإقامة دولة عربية واحدة عليها بما فيها فلسطين.

ثالثاً: وعن القوى فإن القوى المناضلة من أجل الوحدة لن تستطيع إنجاز النصر النهائي إلا إذا كانت قوى قومية تضع نصب أعينها هدف الوحدة وإلا كانت قوى إقليمية. و«هكذا تكون وحدة القوى القومية شاملة المناضلين في معركة فلسطين ولكنها تنفي تجزئة القوى إلى قوى قومية وقوى فلسطينية».

رابعاً: ولأن الاستراتيجيا تتحدد بالضرورة بالوحدة الموضوعية للمشكلات التي يطرحها الواقع القومي، فمن المهم أن تكون استراتيجيا واحدة تصل بين الواقع القومي والمصير القومي. ويشكل التحرر المرحلة الأولى من استراتيجيا النضال من أجل الوحدة. وهكذا تدخل معركة تحرير فلسطين في إطار المرحلة الاستراتيجية الأولى من النضال القومي من أجل الوحدة العربية: مرحلة التحرر. ويصح القول بأن تحرير فلسطين هو الطريق إلى الوحدة بشرط أن نفهمه على أنه طريق دخول «فلسطين» إلى دولة الوحدة العربية. وكلما ـ من جانب آخر ـ انتصرت القوى القومية في ميدان المعركة وجهت قوتها إلى الساحات الأخرى إلى أن تنجز الوحدة العربية الشاملة. و«هكذا يكون النضال القومي ملتزماً بسحق الإقليمية وإلغاء التجزئة في الأجزاء المتحررة وإقامة دولة الوحدة النواة، ثم الدخول بها معارك تحرير وتوحيد باقي

(٢٠) سيف الدولة، التقدم على الطريق المسدود: رؤية قومية للمشكلة الفلسطينية، ص ٦٨.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٧٢.

الأجزاء. وتَضاعف القدرة على النصر ـ هنا ـ لا شك فيه، ولكنه ليس مصدر الالتزام بتحقيق الوحدة النواة والدخول بها معركة التحرير، بل مصدره الموقف القومي العقائدي. وعلى هذا يصح القول بأن الوحدة هي الطريق إلى تحرير فلسطين بشرط أن نفهمه على أنه طريق الوحدة النواة إلى الوحدة الشاملة».

خامساً: وبالنسبة للتكتيك فهو لا يتوقف على القوى القومية، بل على ظروف المعارك وقوى الأعداء وأساليبهم وهدفهم. ولا بد من أن تلتزم القوى القومية هنا بالأسلوب العلمي في المواقع التكتيكية لهزيمة القوى المعادية فيجب ألا تقنع بقبول نصر تكتيكي يكون على حساب الغاية الاستراتيجية.

يجيب سيف الدولة بعد ذلك عن أسباب عدم تحقق الحل الصحيح السالف الذكر بما يلي[٢٢]:

١ ـ أن القوى القومية لم تضطلع بمسؤولياتها ولو كانت وفية لها لما وقفت أية قوة على الأرض دون الالتحام في قوة مناضلة لتحرير فلسطين وإقامة دولة الوحدة.

٢ ـ تؤدي الإقليمية العربية دوراً معوقاً لأنها تنطلق من أن لكل إقليم عربي تكويناً اجتماعياً قائماً بذاته مستقلاً بمصيره، بل إن الإقليمية ذات مدلول يتجاوز أي إقليم لتصبح علاقة قائمة على تبادل الإعتراف بتجزئة الوطن العربي ما يضع الإقليميين في سلة واحدة ضد الشعب العربي ووحدته القومية. وعلى رغم أن الإقليمية تصدت فعلاً للمعركة دفاعاً عن فلسطين أو عن الأجزاء المحتلة في عدوان حزيران/يونيو ١٩٦٧ إلا أنها فعلت ذلك من منطلق إقليمي.

لقد استقلت الإقليمية ذاتاً ومصيراً بالجزء الذي تقوم عليه وتعزله عن أمته العربية، والنظم الإقليمية الحاكمة ستمنع التحام القوى القومية لدخول معركة تحرير فلسطين. وحتى الإقليمية الفلسطينية وإن كانت لها مصلحة مؤكدة في تحرير فلسطين إلا أن الإقليمية سوف تخذلها، وفي ذلك يرى سيف الدولة أن شعار الاستقلال عن الدولة العربية بمعركة تحرير فلسطين ينطوي حتماً على استقلال الدول العربية عن هذه المعركة.

ما يمكن استخلاصه هنا من التصور القومي لحل مشكلة فلسطين هو أن صاحبه د. عصمت سيف الدولة كان يؤكد دائماً سواء في كتاباته أو في محاوراته مع الشباب العربي وفي المؤتمرات السياسية العديدة التي تحدث فيها أهمية التحرر الذاتي أولاً، أي أن يقوم الإنسان بتحرير ذاته بأقصى ما يستطيع من رواسب القطرية والإقليمية

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٧٧ ـ ٨٠.

والمواجهات الجزئية أو قيود الواقع اليومي، وكذلك أن يؤدي تحرير الذات إلى التنبه الدائم إلى الغايات الاستراتيجية للنضال القومي التحرري والوحدوي. ولقد كان سيف الدولة ـ اتصالاً بإصراره هذا ـ معجباً بكفاح الزعيم الهندي العظيم المهاتما غاندي. وقد أورد رأي غاندي الذي ذكره في ١٩٤٦/٧/١٤ عن مشكلة فلسطين واعتبره الحل السلمي الصحيح. فقد قال غاندي ما يلي: «إن فلسطين للعرب بذات المعنى الذي تعتبر فيه إنجلترا للإنجليز وفرنسا للفرنسيين. إنه لخطأ بيّن وأمر غير إنساني أن يفرض اليهود على العرب. إن ما يجري في فلسطين اليوم لا يمكن أن يوجد له مسوغ من أي قانون أخلاقي للسلوك.. إنها لجريمة ضد الإنسانية أن يقبر العرب الأعزاء لكي يتخذ اليهود كل فلسطين أو جزءاً منها وطناً قومياً لهم. إن التصرف الأمثل هو الإصرار على معاملة اليهود معاملة عادلة في أي مكان ولدوا ونشأوا فيه»(٢٣).

وبالطبع لا يمكن إنكار الأهمية القصوى لعنصر التطهير الذاتي أو التحرر الذاتي في الإبقاء على الثوابت الاستراتيجية والغايات البعيدة المدى للنضال الثوري والذي تقوده الكوادر الثورية الوحدوية، بيد أن تركيب قضية فلسطين وتعقيدها البالغ ليسا بالطبع في ما يتعلق بأبعادها الدولية والعالمية. فهذا لا يشكل سنداً قوياً أو حتى ضعيفاً في النيل من صلابة الموقف القوي من هذه القضية، ولكن في ما يتعلق بمستويات الجدل والتداخل بين أبعاد قضية فلسطين نفسها، فإن التصور القومي للدكتور عصمت يبدو غامضاً أحياناً، وأحياناً أخرى فإن كتاباته لم تفِ هذا الجانب حقه. إن فلسطين لم تعرف بالفعل تكوُّن الدولة القطرية أو الإقليم القطري، ولم تعرف حكومة أو جهازاً تنفيذياً مؤهلاً لتكوين دولة ولو قطرية. كانت كما نعرف إما قضاء ـ أي أقل من ولاية ـ في ظل الحكم العثماني أو جزءاً تابعاً لسوريا بتقسيماتها في العهد العثماني، ثم عانت الهجرات الصهيونية ومخططات التخريب والإبادة والتدمير للعصابات الصهيونية، وكان الوجهاء والقادة الكفاحيون أنفسهم من زعماء العشائر والبيوتات الفلسطينية طوال الانتداب البريطاني ولم يقدر لحكومة عموم فلسطين التي أنشأتها الجامعة أن تتواجد على الأرض الفلسطينية وسرعان ما اختفت بعد حرب ١٩٤٨(٢٤).

فهل يمكن القول بأن إحدى مهام نضال القوى القومية العربية عموماً والفلسطينية خصوصاً وهي تثبيت مواقع انطلاق كفاحي ضد الاغتصاب الصهيوني في فلسطين تتعارض مع الموقف القومي؟ إنها لا تتعارض بالضرورة حتى لو وصل الأمر

---

(٢٣) ورد في: المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٢٤) انظر في ذلك: محمد خالد الأزعر، حكومة عموم فلسطين في ذكراها الخمسين (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨).

إلى حد تركيز القوى القومية على تجسيدات لكيان فلسطيني مسلح ويشكل بؤرة ثورية بأدوات عسكرية وإعلامية وسياسية وجماهيرية واقتصادية، وقد يستغرق الأمر سنوات طويلة. وعلى رغم أن الدكتور عصمت لم يغفل أهمية أي انتصار تحققه الثورة الفلسطينية على أرض فلسطين، إلا أن معياره لمدى دقة الانطلاق من غايات قومية يستند في الواقع وفقط على مقياس نفسي للتحرر الذاتي، لكن تركيبية هذا المقياس في ظل تعدد فصائل الثورة الفلسطينية وحتى تعدد التيارات القومية ذاتها مما لا يمكن في الواقع إلغاؤه علي الفور أو صهره تلقائياً في تنظيم قومي واحد كان يفرض عليه أهمية أن يتحدث عن مستويات التقارب أو التباعد بين الرؤى والتنظيمات والتيارات القومية ذاتها على محك الالتزام القومي، كذلك مستويات الجدل الداخلي بين القطري والقومي في النضال الفلسطيني.

المآل إلى الطريق المسدود

عندما انطلقت الثورة الفلسطينية حققت مكاسب سياسية وإعلامية ونضالية على المستوى العربي والعالمي، ويذكر الدكتور عصمت أن الثورة الفلسطينية أخذت تتقدم حتى حرب تشرين الأول/أكتوبر عام ١٩٧٣ وقمة الرباط عام ١٩٧٤ ولكن على الطريق المسدود. فهي وإن تقدمت إلى موقع الاعتراف العربي الكامل بمنظمة تحرير فلسطين وتمثيلها للشعب الفلسطيني، إلا أن هذا الاعتراف كان مصحوباً بتحميل الثورة الفلسطينية وحدها مسؤولية تقرير مصير مستقبل فلسطين، وكان ذلك ينطوي على معنى خطير، وهو التخلي عن مسؤولية الإسهام في تحرير فلسطين بالأسلوب الذي اختارته الثورة. وكأن مفكرنا القومي يتحدث بيننا اليوم بإحساسه القومي الثوري وبصلابته المنهجية فقد حدث بالفعل ما كتب عنه سيف الدولة في منتصف السبعينيات قائلاً «وتقدمت الثورة الفلسطينية إلى موقع كسبت به صلاحية تلقي أي أرض تتحرر وإقامة سلطة وطنية عليها ولكن الأرض المقترح تقديمها إلى الثورة الفلسطينية ذات حدود مع باقي فلسطين مطلوب أن تضمن السلطة الوطنية أمنها كما أن الرأي العام العالمي نفسه ما يزال يجمع على أن ذات السلام الذي لن يستقر في غيبة الشعب الفلسطيني لن يستقر أيضاً إلا بقبول الوجود الإسرائيلي في فلسطين»[٢٥].

وهكذا تبدو ملامح «السور» الذي أقيم ضد الانطلاق القومي للثورة الفلسطينية وقد أكملته منظمة الأمم المتحدة عندما استقبلت ياسر عرفات وأعطت للثورة مقعد المراقب إيذاناً بالطلب منها أن تلتزم بميثاق الأمم المتحدة «فلا تستولي على الأرض

(٢٥) سيف الدولة، المصدر نفسه، ص ١١٧.

بالقوة» وتحترم ـ أي الثورة الفلسطينية ـ قرارات الأمم المتحدة التي تعترف بالوجود الإسرائيلي. ويطرح سيف الدولة مبدأين أساسيين لإحداث تدخل ثوري يغير مسيرة تطور الثورة الفلسطينية ويحررها من الانزلاق في الطريق المسدود وهما[٢٦]:

أولاً: «الحيلولة دون أن تصل الثورة إلى نهاية الطريق المسدود إما بتحطيم المجهودات التي تتجمع لتقيم سداً على طريقها أو بشق طرق احتياطية تستطيع الثورة أن تنفذ منها مستأنفة مسيرتها بدون حاجة إلى مواجهة كل القوى في نقطة تجمع واحدة».

ثانياً: تنمية إمكانيات الثورة بحيث تكون ـ في اللحظة الحاسمة ـ قادرة على تحدي كل القوى التي تتجمع لتسد عليها طريقها إلى غايتها الاستراتيجية».

ومن جانب آخر فقد طالب د. سيف الدولة من الثورة الفلسطينية أن تركز على وحدة التنظيم وليس وحدة الرأي أي وحدة فصائل الثورة في جبهة للدفاع عن الثورة ذاتها بكل فصائلها. وينتقد الثورة الفلسطينية لأن بدايتها حملت أعباء الإقليمية ولم تستغل مختلف الظروف المؤاتية أو المساعدة لكي تغير نظامها الداخلي الذي ظل قائماً على أساس شرط الانتماء إلى الإقليم الفلسطيني ولم تسمح لغير المقيمين أو النازحين من فلسطين إلا بمساندة الثورة فرادى ومن خارج المؤسسات التي يتضمنها تنظيمها العسكري والجماهيري. فقد نشأت واستمرت مستقلة التكوين عن الجماهير العربية، والجماهير العربية بدورها كانت وما تزال مستقلة التنظيم والحركة عن الثورة الفلسطينية. ويلفت سيف الدولة أنظارنا إلى أنه مع منتصف السبعينيات أوشكت مرحلة الثورة الفلسطينية على نهايتها وحققت فيها أقصى ما تسمح به طاقاتها وظروفها الإقليمية. وكان ينبغي عليها أن تعد نفسها لتكون جزءاً عضوياً من متطلبات المرحلة التالية: مرحلة الثورة العربية.

كانت هناك ضرورة موضوعية قصوى لأن تستفيد الفصائل الفلسطينية من حصيلة النضال الإقليمي، ومن أهم الدروس المستفادة هنا «أن تحرير الجماهير العربية من القهر السياسي والاقتصادي الذي يشل حركتها في أماكن كثيرة من الوطن العربي هو من صميم الشروط الموضوعية لتحرير فلسطين. من الدروس المستفادة أن التحام تلك الجماهير في منظمة ثورية قومية غير مجزأة إقليمياً هو من صميم الشروط الموضوعية لتحرير فلسطين»[٢٧].

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٢٢. انظر ايضاً: عصمت سيف الدولة، **الطريق إلى دولة أريحا: الموقف القومي** (دمشق: دار الأنصار، ١٩٩٥)، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٩.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

تبدو حيوية الجدل الداخلي في المنطلق القومي لرؤية سيف الدولة للثورة الفلسطينية من مشاهدة الوقائع المتتالية لانحسار الثورة إلى منظمة التحرير، إلى انفراد «فتح» بالقرار الفلسطيني بعيداً عن الفصائل الأخرى، بل بعيداً عن إرادة الشعب الفلسطيني ذاته. وبالطبع فإن الأنظمة العربية قد أسهمت بالدور الرئيسي في تقليص وحصار الثورة ومنظمة التحرير وتهميش القضية الفلسطينية وتشويهها في أعين الجماهير العربية، كما فعل نظام السادات، وأسهمت حكومات عربية عديدة في دفع منظمة التحرير ذاتها إلى القبول بصيغة الحكم الذاتي، بل والدفاع عن هذه الصيغة والدفاع عن الاعتراف بإسرائيل، ذلك الاعتراف الذي أسماه مفكرنا القومي «الاعتراف المستحيل». وتبدو صلابة المنطلق القومي عنده من تأكيده المستمر على ضرورة وضع البعد الاستراتيجي دائماً في بؤرة التركيز. ولكن الأمر كان يحتاج من مفكرنا القومي ومن مختلف الحريصين على قومية القضية الفلسطينية أن يقدموا للأمة خبرات النضال العالمي في استمرار الثورة لكسب القضية ومن أهمها خبرة الجيش الجمهوري الايرلندي وخبرة فيبتنام (التي تعرض لها مفكرنا القومي في سطور قليلة) وخبرة النضال الجزائري. ولكنني أعتقد أن أفضل خبرة للمقارنة هنا هي خبرة أعدائنا، خبرة الحركة الصهيونية والكيان الصهيوني في حشد مختلف الطاقات والإمكانيات الصهيونية في جميع أنحاء العالم وخصوصاً في مراكزه المؤثرة: الولايات المتحدة، وبريطانيا، وفرنسا، وألمانيا، والاتحاد السوفياتي سابقاً، وروسيا حالياً، في حشد هذه الطاقات والإمكانات من أجل استمرار المشروع الصهيوني ومن أجل ضمان التوسع والهيمنة الإسرائيلية. وهي بصراحة تبدو لنا نتائج مبهرة وحققت أعلى قدر من النجاح. فنحن نلاحظ اشتراك الصهاينة في جميع أنحاء العالم في القتال إلى جانب الجيش الإسرائيلي وفي عمليات التجسس وسرقة أسرار التقانة الحديثة وعلى رأسها تقانة الصواريخ والقنبلة النووية إذا لم تكن الوسائل الشرعية متاحة. ولم يتهم أحد حتى من الحكام العرب والمثقفين والكتاب الدائرين في أفلاكهم الحركة الصهيونية والكيان الصهيوني بعدم مشروعية توالي الهجرات الصهيونية من اثيوبيا وروسيا وغيرها وبعدم مشروعية تجنيد القيادات الصهيونية والمرتزقة الصهيونية من اليهود وغير اليهود في إطار التحالف البروتستانتي الأصولي ـ الصهيوني النامي منذ فترة في الولايات المتحدة في خدمة أهداف التفوق والتوسع والاستيطان والسيطرة الإسرائيلية، بل على العكس حدث في الجانب العربي والفلسطيني أن أدخلت القيادة الفلسطينية نفسها بتشجيع من نظم عربية إقليمية متواطئة في سلسلة إعلانات واتفاقات ومذكرات في أوسلو وواشنطن والقاهرة وشرم الشيخ و«واي ريفر»، ليس فقط بهدف اختزال مجمل عمليات القضية إلى سلطة الحكم الذاتي، بل أيضاً إلى تعاون أمني واستخباري وثيق بين أجهزة الأمن الفلسطينية وأجهزة الأمن والاستخبار

الإسرائيلية لمطاردة وملاحقة واعتقال ومحاكمة الرافضين لتسويات أوسلو وما بعدها.

مهام مرحلية تمتزج بالغاية الاستراتيجية

إذا كانت المهام الملحة أمام الثورة الفلسطينية تتجلى في الإعداد العسكري القتالي المتواصل ووحدة القوى الثورية الفلسطينية والارتباط المتجدد بالجماهير العربية، فإن مفكرنا القومي يتحدث عن مهام ملحة مرحلياً لا تتناقض مع المنطلق الاستراتيجي وغاياته، بل ترفده وتطعمه، وهي تخص الشعب العربي والقوى الجماهيرية المقاتلة (فصائل المقاومة)، وهي مهمات ثلاث ملحة(٢٨):

١ ـ تحديد الأهداف الاستراتيجية تحديداً قاطعاً، والمصدر الوحيد هنا لشرعية حقوق الشعب الفلسطيني هو حقه التاريخي في أرضه. وتكون الحقوق المشروعة للشعب الفلسطيني هي حقه في استرداد أرضه ـ كامل أرضه ـ من المغتصبين. وهنا يكون الهدف الاستراتيجي للنضال العربي هو إلغاء وتصفية دولة إسرائيل ولذلك الهدف ضوابط مهمة:

أ ـ أنه بمجرد انتهاء الصراع وتحرير الأرض العربية تصبح سلامة وأمن كل البشر المقيمين في فلسطين ضمن مسؤولية وضمان الشعب العربي.

ب ـ لن يتأثر موقف الشعب العربي بالانتماء الديني، بل سوف يكرس المساواة.

ج ـ لكل عربي حق مشروع في أن يقيم ويعمل ويتنقل في أي مكان من الوطن العربي في فلسطين أو في غيرها.

٢ ـ ضرورة الإفلات من شباك المناورات السياسية التي يراد للشعب العربي والفلسطيني أن يقع في أسرها كأن يقال إن القانون الدولي هو مصدر المشروعية أو أن قرارات الأمم المتحدة هي مصدر المشروعية.

٣ ـ إلغاء وتصفية دولة إسرائيل، وهذا ليس تحليقاً في الخيال ولكنه يستند إلى منطق نعرفه جميعاً وهو «بضدها تعرف الأشياء». فقد كان وزير خارجية إسرائيل «أبا ايبان» قد أجاب عن سؤال عام ١٩٦٧ مفاده: ماذا كان الإسرائيليون سيفعلون لو تم القضاء على دولتهم من جانب العرب؟ فذكر على الفور «كنا سنبدأ من جديد لإقامة دولة إسرائيل»(٢٩).

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٦٠ ـ ١٦١.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢١٧.

وقد طرح سيف الدولة دعوى قوية مضادة للدعوة إلى اعتراف منظمة التحرير بإسرائيل في النصف الأول من الثمانينيات، وذكر أن الاعتراف هذا إن تم يكرس إقراراً بحق إسرائيل في الوجود، ولكنه لن ينشئ للمعترف ـ أي منظمة التحرير ـ دولة. وفي القانون الدولي أيضاً لا يقر للمعترفين بدولة. ولا تزيد حدود التفويض المعطى للمنظمة كممثل شرعي وحيد للشعب الفلسطيني عن استرداد الأرض المغتصبة، لكن هذا التفويض يكون باطلاً إذا ما أقدمت المنظمة على الدخول في اتفاق أو تصرف يستبعد المنظمة ذاتها[٣٠].

وحتى الاعتراف إذا كان خطأً تكتيكياً أو فعلاً مرحلياً فلا ينبغي أن يضر بالهدف الاستراتيجي وهو يجب ألا يتم إلا في نطاق مبدأ أو نظرية أن أرض فلسطين من حق الشعب العربي. إن المنطلق القومي للدكتور عصمت سيف الدولة جعله يصل إلى أقصى درجات القسوة في وصف حال منظمة التحرير إذا ما اعترفت بإسرائيل على حساب إهدار الغاية الاستراتيجية، فقد ذكر أن هذا الاعتراف يحول المنظمة من منظمة تحرير فلسطينية إلى «منظمة صهيونية»[٣١].

وقد كتب الدكتور عصمت سيف الدولة يمتدح انتفاضة أطفال الحجارة البواسل ويعتبرها بادرة أمل جديدة وسط ركام الضباب والتسوية الهزيلة والتراجع عن المنطلقات الاستراتيجية القومية، واعتبر أيضاً أن الانتفاضة بريئة من «التلوث الإقليمي» فهم أطفال وشباب لم يعرفوا غير العروبة هوية، حتى حين ينتسبون إلى فلسطين الأرض التي لا هوية دولة لها ولأنهم لم يخالطوا الدول العربية ولم يتعاملوا مع الحكام الإقليميين، لأنهم ولدوا وشبوا بعيداً عنهم وبدون حاكم إقليمي من بينهم[٣٢].

وكما نعرف فإن الإطار المرجعي المعرفي الذي يرفد منهج ونظرية الثورة العربية اللذين طرحهما الدكتور سيف الدولة هو مشروع التغيير الثوري الذي يقوم على معادلات منهجية: العروبة والإسلام، والحرية والوحدة والاشتراكية، وهو مشروع للتغيير الاجتماعي بهدف صناعة التقدم. وإن كان يمكن القول إنه لا يمكن لنا في إطار بحثنا عن الموقف القومي عند سيف الدولة من قضية فلسطين أن نطلب من سيف الدولة أن يقدم دراسات تحليلية عن موقفه من العلمانية إذ حدد مقومات منهجه في كتابه عن **العروبة والإسلام** باعتبار أن منهجه الجدلي الإنساني ليس جافاً أو مفرغاً من أي مشروع للبناء والتقدم، بل ينطلق من إبداعات الحضارة العربية الإسلامية.

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٨.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٤.

ويمكن أن نفهم من خلال قراءة شاقة ومضنية لفكر سيف الدولة أنه لا ينطلق من المرجعية الغربية في القومية وإن كان يؤخذ على منهج ونظرية الثورة العربية في فهمهما لقضية فلسطين أن صاحبهما الدكتور عصمت سيف الدولة لم يعطِ جهداً إضافياً لتوضيح وتأصيل وتجديد معادلات وقوانين ومنطلقات المنهج والنظرية حتى يتم التصدي بقوة لتحليل الموقف القومي لمفكرنا من قضية فلسطين.

تـعـقـيـب

عوني فرسخ(*)

إنني وإن كنت متفقاً تماماً مع مضمون البحث القيم الذي بين أيدينا إلا أن لي ملاحظات على بعض ما تضمنه، كما على بعض ما سكت عنه. وتوخياً للإيجاز أقدم ملاحظاتي في نقاط:

١ ـ يذكر الباحث في معرض إيضاح موقف د. سيف الدولة من عروبة فلسطين تجاه الادعاءات الصهيونية (وينبه مفكرنا القومي إلى أنه لا يحتج بأية وقائع تاريخية سابقة على التكوين القومي العربي) ويعتبر ذلك من قبيل الصلابة المنهجية عند د. سيف الدولة، من دون أن يخضع مقولته هذه للفحص والتدقيق. إذ من غير المنطقي والعملي الاحتجاج بها على الآخر وبالذات اليهودي. والأكثر منطقياً وعملياً مواجهة الادعاءات الصهيونية بحقائق تاريخ فلسطين الذي لا يخرج عن السياق التاريخي لبقية نواحي الوطن العربي، بل إنه يقع في قلب هذا السياق ـ إن جاز التعبير ـ ذلك أن اليبوسيين الذين بنوا حصن «يبوس» وأقاموا من حوله مدينة القدس نزحوا عن الجزيرة العربية في الألف الثالث قبل الميلاد وكذلك فعل الكنعانيون من بعدهم، والآراميون أيضاً. وكلها شعوب من الجنس العربي. ومن ناحية ثانية فإن فلسطين، وبقية بلاد الشام كانت معبر التفاعلات السلمية والحربية في ما بين الامبراطوريات التي قامت في كل من مصر ووادي الرافدين والتي تواصلت منذ الألف الثالث قبل الميلاد حتى الغزو الفارسي الذي وصل دلتا مصر سنة ٥٢٥ ق.م. ولأن شعوب مصر ووادي الرافدين تعود لذات الأصول السلالية واللغوية لشعوب بلاد الشام كان التفاعل عميقاً ومنتجاً. وعندما خضعت المنطقة لسلطان الفرس واليونان والرومان قرابة أحد

(*) باحث عربي ـ الإمارات العربية المتحدة.

عشر قرناً احتفظت شعوبها بتمايزها القومي واللغوي من الغزاة. والثابت أنها لم تقاتل الفاتحين العرب المسلمين، بل رحبت غالبيتها بهم باعتبارهم محررين لها من السيطرة الأجنبية، وسرعان ما تعربت بتأثير ظروف الواقع المستجد المتميز كيفياً عنها خارج الإطار القومي العربي. ولما كان شعب فلسطين ـ كبقية شعوب الوطن العربي ـ قد تفاعل مع الفاتحين وأصبح مثلها عربي اللغة والثقافة وأنماط السلوك، فإن عروبته تمتد إلى فجر التاريخ[1]، بخلاف ذوي الأصول العربية من المستوطنين الصهاينة الذين يجسدون استعماراً استيطانياً منبت الجذور بالأرض التي زرع فيها قسراً. وهكذا يتضح أنه من خلال القراءة المعمقة لتاريخ فلسطين منذ بداياته يمكن دحض المزاعم التاريخية اليهودية.

٢ ـ في تناول الباحث إبراز د. سيف الدولة للموقف القومي التقدمي في مواجهة الاستعمار الاستيطاني الصهيوني، يركز على أنه موقف لا يستند إلى أسس الدين أو العرق أو العنصر، موضحاً السمة التقدمية للموقف القومي. غير أنه في تناول إشكالية تهجير الصهاينة إلى فلسطين لا يأتي إلا بشكل عابر عبر الدور الاستراتيجي للاستعمار الأوروبي في ذلك. فالثابت تاريخياً أن أول من دعا لتهجير يهود أوروبا إلى فلسطين كان نابليون بخطابه أمام أسوار عكا في نيسان/أبريل ١٧٩٩، وأن بريطانيا في أعقاب نجاحها في رد جيوش إبراهيم باشا من بلاد الشام سنة ١٨٤٠ وضعت خطة لإقامة تجمع بشري غريب يفصل عرب آسيا عن عرب أفريقيا، ليعطل فاعلية مصر القومية، ويمنع الوحدة العربية، وبالتالي فإن الاستعمار الاستيطاني الصهيوني لفلسطين له غاية محددة غير قاصرة على شعب فلسطين، وإنما هي موجهة لشعب مصر بخاصة، والعرب بعامة، وما كان شعب فلسطين ليتحمل الصدمة الكبرى للعدوان الاستعماري ـ الصهيوني، إلا لأن ترابه الوطني يشكل الجسر الواصل بين عرب آسيا وعرب أفريقيا. فالوجود الصهيوني وجود غائي، والقوى الاستعمارية هي المنشئة والراعية لهذا الوجود. والاستجابة للتحدي الذي يشكله لا تكون إلا قومية، وفي مواجهة التحالف الاستراتيجي الامبريالي ـ الصهيوني، ودون ذلك جهود لا مجدية. وهذا ما ينبغي تأكيده وتسليط الضوء عليه بكثافة في زمن التطبيع والرعاية الأمريكية لما يسمى تجاوزاً «عملية السلام».

٣ ـ لا أحسب أن الشعار الذي ردده هرتزل ورفاقه «أرض بلا شعب لشعب

---

(١) عوني فرسخ، «حول التاريخ والهوية في الوطن العربي،» مقال من ثلاثة أقسام، نشر في: المستقبل العربي: السنة ٥، العدد ٤٩ (آذار/مارس ١٩٨٣)؛ السنة ٥، العدد ٥٠ (نيسان/ابريل ١٩٨٣)، والسنة ٦، العدد ٥١ (أيار/مايو ١٩٨٣).

بلا أرض» وليد جهل بما هو عليه الواقع الديمغرافي في فلسطين، أو تجاهل لكون فلسطين يومذاك مجرد طوائف تنتمي لأمم وشعوب شتى. وإنما كان الشعار وترديده إعلاناً عن استراتيجيا التحالف المضاد المستهدفة اقتلاع عرب فلسطين من أرضهم وإحلال الاستعمار الاستيطاني الصهيوني محلهم. بدليل ما ورد في تصريح بلفور سنة ١٩١٧ الذي لم يأتِ على ذكر الشعب العربي في فلسطين ولم يعترف له بالسيادة على أرضه، ولا بأي حقوق سياسية. وبتفاعل قوة وإمكانيات التحالف المضاد مع واقع التجزئة والتبعية والتخلف العربي أمكن تحقيق الاستراتيجيا على المحورين. فعلى أرض فلسطين اليوم خمسة ملايين مستوطن صهيوني، تكثف الجهود لإعادة تشكيلهم بحيث يصبحون شعباً له هويته وتاريخه وثقافته التي تميزه من بقية شعوب الأرض بمن في ذلك يهود تلك الشعوب. وفي الشتات العربي والدولي قرابة أربعة ملايين ونصف مليون عربي فلسطيني اقتلعوا من أرضهم بوسائل مختلفة، وخضعوا وما زالوا يخضعون لمحاولات طمس الهوية ومحو الذاكرة والاندماج طوعاً أو قسراً في أماكن تواجدهم. ومن المهم في تقديرنا إيضاح هذه الحقيقة في مواجهة محاولات توطين وتجنيس اللاجئين والنازحين والتعاطي مع قضيتهم على أساس «إنساني»، كما هو جار في المحادثات المتعددة الأطراف.

٤ ـ من موقعه كفقيه دستوري تناول د. سيف الدولة مسألة الاعتراف بالكيان الصهيوني، وسلط الضوء على ثلاث مسائل: **الأولى** أن إيضاح عدم اعتراف إسرائيل بقرار التقسيم كأساس لقيام دولة فلسطين العربية ضمن الحدود التي رسمها، يسلب الكيان الصهيوني مشروعيته الدولية، لأنه إنما قام استناداً لقرار. **والثانية**، بيان أن اعتراف الدول والمؤسسات الدولية بالدولة العبرية لا يرتب لها شرعية، هي فاقدتها أصلاً، كما أنه في الواقع لا يعني الالتزام بالمحافظة عليها. أما **المسألة الثالثة** فهي أن اعتراف الدول العربية بإسرائيل، وكذلك شعب فلسطين بأكمله، لا يغير من طبيعة إشكالية التواجد الصهيوني على التراب الفلسطيني، ذلك لأن الأمة العربية تكوين تاريخي مشترك بين الأجيال المتعاقبة، والأرض العربية شراكة بين الشعب العربي، وبالتالي ليس بمقدور أي جيل عربي أن يتنازل عن حق الأجيال اللاحقة في أرض الجدود، ولا بإمكان أي شعب عربي أن يسلم للعدو ببعض أرض الأمة.

٥ ـ يقيناً أن الحركة الصهيونية أسهمت في إفساد عملية اندماج يهود أوروبا في أوطانهم ومجتمعاتهم، غير أنها لم تكن الوحيدة في ذلك، ولا صاحبة الدور الأعظم. فمن جهة كانت الجماعات اليهودية المحافظة في مقدمة مقاومي الاندماج، وناهضت ـ ولم تزل تناهض ـ ذلك بكل قوة، حفاظاً على الخصوصية اليهودية. ومن جهة ثانية لم تعمل الدول العربية على استيعاب الجماعات اليهودية في مجتمعاتها، وعلى العكس

من ذلك عمل العديد منها في الاتجاه المضاد، بدافع العنصرية الأوروبية بالنسبة للبعض ـ كما عند هتلر والنازية ـ وبدوافع استعمارية كما فعل بالمرستون وصحبه في أربعينيات القرن التاسع عشر، والذين عملوا جاهدين لإقامة الأساس المادي للهجرة. ففي سنة ١٨٤٨ أقامت بريطانيا في القدس أول قنصلية وأول كنيسة بروتستانتية، وكان كل من القنصل والأسقف يهودياً متنصراً، وكان من مهام القنصل موافاة وزارة الخارجية البريطانية بتقارير شهرية حول الهجرة والاستيطان اليهوديين، وفي سنة ١٨٥٤ انتزعت من السلطان العثماني عبد المجيد فرماناً يجيز لليهود حق التملك في فلسطين.

٦ ـ يقدم د. سيف الدولة حلاً قومياً لمشكلة وجود اليهود ذوي الأصول العربية في فلسطين، باعتبارهم مواطنين عرباً في دولة الوحدة. غير أن الحل الذي يشير إليه الباحث باستشهاده بما كتبه د. سيف الدولة في **التقدم على الطريق المسدود** لم يأت على ذكر حل إشكالية اليهود ذوي الأصول غير العربية الذين أتوا إلى فلسطين، والذين توالدوا فيها. وفي تقديرنا أن التجربة العربية في الجزائر، كما التجارب العالم ثالثية مع الاستعمار الاستيطاني، قدمت الحل الأمثل لإشكالية «المعمرين» الذين زرعوا خارج أرضهم تاريخياً. وكلها كانت حلولاً جاءت بعد انتصار قوى المقاومة، وخيرت المستوطنين بين البقاء كمواطنين، أو كمقيمين أجانب، أو الرحيل الطوعي.

٧ ـ يقيناً أن هناك علاقة جدلية في ما بين تحرير فلسطين والوحدة العربية، وقد أسس د. سيف الدولة تصوره لذلك على جدل منهجي تركيبي، وباعتبار أن تطورات الصراع الطويل والمعقد والصعب ستضع المناضلين من أجل تحرير فلسطين أمام اختيار مصيري فإما إقامة دولة الوحدة وإما التعرض لهزيمة أخرى. وفي تقديرنا أن إقامة إسرائيل لتكون مانعة للوحدة العربية معطلة للتفاعل العربي من ناحية، وكون عمقها الاستراتيجي ممتداً على جانبي الأطَلسي من ناحية ثانية، تسببا في استحالة إلحاق الهزيمة العسكرية بها إلا من خلال دولة طوق عربية ـ تماماً كما كان ذلك مع الإمارات الصليبية، وبشرط أن يتوفر ظرف دولي يعطل فاعلية عمقها الاستراتيجي ـ وذلك ما حدث بالنسبة للإمارات الصليبية أيضاً عندما تراخت أوروبا في دعمها بعد أن طال الزمن من دون أن تحقق استراتيجيا دفاعية ـ ردعية تقوم على محاور ثلاثة: بناء قوة عسكرية ذات قدرة على فاعلية، ورد العدوان بالعدوان، وتقوية النظام الإقليمي العربي في إطار نظام ضمان جماعي عربي مستقل[٢]، والعمل إلى جانب ذلك على إحكام العزلة العالمثالثية من حول إسرائيل. وفي تقديرنا أن الاستراتيجيا الناصرية

---

(٢) محمد السيد سليم، **التحليل السياسي الناصري: دراسة في العقائد والسياسة الخارجية**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣)، ص ١١٩.

كانت أكثر واقعية من الوقوف عند تأكيد مجرد جدلية الوحدة والتحرير برغم صحتها نظرياً.

٨ ـ ينقل الباحث عن مفكرنا القومي قوله «إن وحدة ١٩٥٨ (بين مصر وسوريا) فشلت في تحرير فلسطين لأسباب بسيطة، لأنها كانت استجابة قومية، ولكنها لم تكن وحدة قومية، فشلت في أن تتحول إلى وحدة قومية». ومع احترامي لمفكرنا الراحل، إلا أنني أرى في قوله هذا تبسيطاً للأمور ورؤية لا تأخذ حقائق الواقع الموضوعية بالاعتبار. إذ لم تأخذ بالحسبان أن قرار وضع فلسطين تحت الانتداب البريطاني الصادر عن عصبة الأمم تضمن النص على التزام بريطانيا بقيام الوطن القومي اليهودي، كما ورد في تصريح بلفور، وكان القرار الوحيد في عصبة الأمم الذي صدر بإجماع الدول الكبرى، تماماً كما جاء قرار التقسيم رقم ١٨١ الصادر عن الأمم المتحدة في ١٩٤٧/١١/٢٩ نتيجة تأييده من جميع دول الكتلة الرأسمالية عدا بريطانيا التي امتنعت عن التصويت، وجميع دول الكتلة الشيوعية عدا يوغسلافيا التي عارضت التقسيم. وكان القرار الوحيد الصادر عن الأمم المتحدة بتأييد الكتلتين. ولم تكن الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي ليسمحا بإزالة إسرائيل، كما أن إمكانيات دولة الوحدة لم تكن في مستوى يؤهلها لمواجهة التحالف الاستراتيجي الأمريكي ـ الإسرائيلي، بالإضافة إلى توتر علاقاتها مع الاتحاد السوفياتي والكتلة الشرقية على خلفية انحراف عبد الكريم قاسم والشيوعيين بثورة العراق سنة ١٩٥٨. ومن ثم ففي ما قيل بحق دولة الوحدة ظلم بيّن للدولة وقيادتها الثورية، وخضوع آلي لمنطلق ايديولوجي صارم يتجاهل تجاهلاً تاماً حقائق الواقع الموضوعية والذاتية.

٩ ـ لا شك في أن الأمة تعيش واقع التجزئة، وأن في الوطن العربي قوى إقليمية مستفيدة من هذا الواقع وتدافع عنه. غير أن ذلك مختلف كيفياً عن الكيان الصهيوني المغتصب للتراب العربي في فلسطين. ومن التعسف في إطلاق الأحكام وضع كيانات التجزئة العربية مع الكيان الصهيوني على مستوى واحد، باعتبار أن وجود كل منها لا يتفق مع وحدة الوجود القومي، ويتناقض مع غاية النضال القومي إلغاء التجزئة وتحقيق الوحدة. ذلك لأن الدول القطرية العربية تمثل مجتمعات ذات وجود تاريخي في الأرض العربية، ولم يحل شعب أحدها محل أي شعب عربي آخر، والتكامل في ما بينها لتحقيق الوحدة غير مسدود الأفق ويظل احتمالاً وارداً. وذلك على اختلاف كيفي على المحاور الثلاثة مع الكيان الذي يحتوي تجمعاً وافداً، حل محل شعب عربي مشرد، والتكامل القومي معه مستحيل موضوعياً.

١٠ ـ لا شك في أن د. سيف الدولة محق في كل ما كتبه حول الإقليمية العربية، وكان مصيباً في تحذيره من مغبة المغالاة في الشعور الإقليمي الفلسطيني،

ومن النتائج التي يمكن أن تترتبَ على المناداة باستقلالية القرار الفلسطيني. وقد جاءت الأيام تثبت صحة ما حذر منه. والملاحظ بهذا الخصوص أن تشكيل منظمة التحرير الفلسطينية بقرار من مؤتمر القمة العربية سنة ١٩٦٤ وإبراز كيان سياسي فلسطيني إنما كان غايته التصدي لمحاولة إلغاء الهوية الفلسطينية لمصلحة المشروع الصهيوني، وإبراز كيان فلسطيني يمكن مخاطبة العالم باسمه. وكان للرئيس عبد الناصر دور تاريخي في إظهار دعم منظمة التحرير الفلسطينية وتقديم قياداتها لزعماء العالم. إلا أن القيادة التي تولت مسؤولية المنظمة غالت في ممارساتها الفردية ومواقفها الإقليمية، بحيث انتهى العمل بشعار «القرار الفلسطيني المستقل» إلى أن يصبح تكئة للتفرد باتخاذ قررات مصيرية في قضية قومية من دون التزام من أي نوع بالثوابت القومية، ومن غير تنسيق مع أي مستوى مع شركاء المسيرة والمصير. وبالتالي فإن قيادة المنظمة وأجهزتها التنفيذية والتمثيلية هي التي تتحمل المسؤولية الأولى عن الوقوع في ما حذر منه د. سيف الدولة. إذ إنها لم تقم بتطوير الثورة، ولا بنسج علاقات نضالية مع جماهير الشعب العربي حيث كان لها وجود فعال، إلى جانب جملة من الممارسات الخاطئة. وكل ذلك نتاج طبيعي لافتقاد استراتيجيا ذات بعد قومي في مواجهة الحركة الصهيونية تأخذ في الحسبان علاقتها العضوية بالإمبريالية، إلى جانب ما تميزت به القيادة الفلسطينية من فردية وقصور رؤية، وإن لم تعد الشجاعة والحماس والانفعال العفوي، ما أفقدها الحكمة في معظم قراراتها حين طغى الحماس والانفعالية على العقلانية والحسابات الدقيقة.

١١ ـ يقيناً إن الحركة الصهيونية حققت نجاحاً، وأن قيادتها تتمتع بدرجة عالية من الكفاءة، وأنها تميزت بقدر ملحوظ من الممارسة (الديمقراطية) وامتلاك مؤسسات المجتمع المدني. غير أن مقارنة الواقع الصهيوني بالواقع العربي العام والفلسطيني الخاص لا تستقيم، والقياس على الحالة الصهيونية لا يصح، وذلك بسبب العلاقة العضوية للصهيونية مع الإمبريالية وتحالفهما الاستراتيجي، في مقابل وجود تناقض عدائي في ما بين الإمبريالية ومصالح وطموحات الأمة العربية وبخاصة شعب فلسطين. وتأسيساً على ذلك سلمت المؤسسات والقيادات الصهيونية من عمليات التخريب والإفساد الاستعمارية، ولقيت من مختلف قوى الرأسمالية العالمية الدعم والمساندة والرعاية. وعلى العكس من ذلك كان تخريب وإفساد مؤسسات العمل القومي والوطني العربي في مقدمة مهام مختلف الأجهزة العلنية والسرية لقوى التحالف المضاد. وإن كان هذا لا يلغي بأي حال دراسة تجربة العدو والتعمق في تقصي نقاط ضعفه ونقاط قوته، ومحاولة الاستفادة من ذلك، مع إدراك التمايز النوعي بين واقعه والواقع العربي قومياً وفلسطينياً.

١٢ ـ لقد نجحت انتفاضة أطفال الحجارة في فرض ذاتها وانتزاع اعتراف عالمي

بشعب فلسطين، ووضعت الكيان الصهيوني لأول مرة منذ وجوده موضع الاتهام باحتلاله الأرض الفلسطينية وامتهانه حقوق الإنسان فيها. وبالتالي أخرجت قيادة المنظمة من العزلة والتهميش اللذين كانت تعانيهما بعد الخروج من بيروت. إذ كانت الانتفاضة معبر قيادة المنظمة إلى مؤتمر مدريد وسبيلها إلى دور على المسرح. غير أن الأداء القاصر انتهى إلى اتفاق أوسلو. وقيل في تبرير اتفاق أوسلو وتسويغه أنه الحل الممكن في ظل الظروف القاهرة، وأنه سبيل إنقاذ ما يمكن إنقاذه، غير أنه انتهى في الواقع العملي إلى أن يكون أداة تواصل مسلسل التنازلات. ولا ينكر أن أنظمة وقيادات عربية لعبت أدواراً تاريخية للوصول إلى هذه النتيجة المأساوية، إلا أن «قصور» القيادة الفلسطينية يسر للمداخلات العربية وغير العربية تحقيق غايتها بأرخص التكاليف وأيسر الجهود.

١٣ ـ حقاً إن التسوية ـ ولا أقول السلام ـ باتت خياراً استراتيجياً عربياً، وفي حدود معطيات الأمر الواقع. الشيء شبه المؤكد أن تمضي التسوية إلى غايتها على مختلف المسارات، وعلى نحو يؤمن مصالح وأمن واستقرار إسرائيل بالدرجة الأولى. ولكنها لن تكون نهاية المطاف، ولسوف يتواصل الصراع وإن بوسائل جديدة. وإذا كان مرشحاً أن يكون هناك تصادم وتجاذب مصري ـ إسرائيلي حول الدور القائد في المنطقة، فمن المؤكد أن تكون قضية اللاجئين والنازحين محور الصراع الأساسي الفلسطيني ـ الإسرائيلي. . . وكل من الصراع حول الدور القائد في المنطقة وحول مستقبل أربعة ملايين ونصف مليون فلسطيني قضية ذات بعد قومي، ووثيقة الصلة باسترداد العمل القومي العربي عافيته. وهما بالتالي تقعان في صلب ما كتب ونظر له د. سيف الدولة، وتظل جدلية العمل من أجل التكامل القومي، وتقديم الاستجابة العربية الفاعلة في مواجهة التحدي الإمبريالي ـ الصهيوني، الجدلية الأشد فاعلية في حاضر العمل القومي ومستقبله. ويظل كل ما خطه د. عصمت سيف الدولة حول القضية الفلسطينية، وما قاله في حواراته له جديته وفاعليته ولن يؤثر في أهميته ومحوريته توالي السنين.

المنـاقشـات

١ ـ عبد العظيم مناف

لديّ تعقيب سريع على بحث أ. أحمد ثابت بشأن رؤية د. عصمت سيف الدولة للصراع العربي ـ الصهيوني، فقد كانت تنطلق من مفهوم ديني قومي ومن أن الصراع صراع وجود وليس صراع حدود كما قال عبد الناصر. أما الصهيوني بن غوريون فهو الذي كان يقول:

«الأرض واحدة وطالب الأرض اثنان، ولا بد أن تكون لواحد من الاثنين، هذا الواحد هو إسرائيل»!!!.

لهذا فقد كان الدكتور عصمت يرى أن المعادلة صفرية... إما نحن وإما الصهاينة، ولذلك وقف بقوة كتابته وخطابه في وجه أن يكون للأنظمة والحكام حق مصادرة حقوق الجماهير في تحرير فلسطين... كل فلسطين من النهر إلى البحر ومن الماء إلى الماء وكانت كلمته المواجهة:

«الرجعية تتآمر... ثم تجتمع لتتآمر.. فإذا هو الاعتراف بإسرائيل» وهو الاعتراف الذي أطلق فيه بيانه «الاعتراف المستحيل».

٢ ـ محمد سيف الدولة

أستأذن في تقديم ثلاث إضافات إلى التحليلات المعروضة في الأوراق المقدمة، وذلك في ما يتعلق بوضع قضيّة الصراع العربي ـ الصهيوني في البناء الفكري للدكتور عصمت سيف الدولة.

الإضافة الأولى: أن نظرية التكوين القومي التي قدمها د. سيف الدولة قدمت لنا في ما قدمت تصوراً للأطوار البشرية المختلفة التي تسبق تكوين الأمم مثل الطور القبلي والعشائري والعائلي... الخ.

واختص الطور القومي فقط بعامل الاختصاص بالأرض... وأتصور أنها بذلك قد قدمت رداً موضوعياً على ما يتردد في الأدبيات الصهيونية من ادعاء باختصاص اليهود بالأرض نظراً لوجودهم عليها في مراحل تاريخية قديمة وسابقة. وإن هذا الوجود المدعى ومن منظور نظرية التكوين القومي عند سيف الدولة هو وجود في مرحلة الأطوار القبلية والعشائرية التي لم تقتصر فقط على الجماعات اليهودية وإنما امتد ذلك الوجود ليشمل جماعات عرقية أخرى.

ولكن بمجرد استكمال تكوين الأمة العربية... تصبح الأرض ملكاً واختصاصاً للشعب العربي بأجياله المتعاقبة. ولا يكون هناك أي مجال لاستدعاء مرحلة تاريخية وأطوار تاريخية قديمة للاستدلال بها على أي حقوق مشروعة أو غير مشروعة لليهود أو لغيرهم.

الإضافة الثانية: هي ما قدمه د. سيف الدولة من تحديد منهجي لمستويات أي صراع بوجه عام والصراع العربي ـ الصهيوني على وجه الخصوص... وقد حددها في مستويات العقيدة الاستراتيجية (أهداف ـ خطط ـ أدوات) ثم المستوى الأخير وهو التكتيك (دراسة «الصهيونية والعقل العربي» من كتاب **التقدم على الطريق المسدود**، د. عصمت سيف الدولة).

وقدم تعريفاً لمفاهيم النصر والهزيمة والاستسلام على ضوء هذا التحديد، وفرق بين النصر والهزيمة على المستوى التكتيكي أو على المستوى الاستراتيجي أو على المستوى العقائدي. وحذر من الخلط بين المرونة المطلوبة في العمل التكتيكي وبين الانهزام والاستسلام على المستوى العقائدي بتبني العقيدة الصهيونية.

وكشف في ذلك مفهوم الصهيونية والعرب والذي يتمثل في تبني العقيدة الصهيونية في ما تذهب إليه من اختصاص اليهود بالأرض المتنازع عليها... والذي تمثل ترجمته الواقعية الاعتراف بدولة إسرائيل...

ففي البناء الفكري لسيف الدولة يمثل الاعتراف بإسرائيل، سواء كان موقفاً إسرائيلياً أو موقفاً عربياً، الموقف الصهيوني من قضية الأرض...

الإضافة الثالثة: هي ما جاء في نقد سيف الدولة لمعاهدات السلام العربية ـ الإسرائيلية.. من أن الاعتراف بإسرائيل بموجب هذه المعاهدات سيقدم إغراءً كبيراً إلى كل القوى المضادة لهذه الأمة لمحاولة استقطاب الأقليات القائمة في الوطن العربي... لتكرار النموذج الصهيوني... الذي حظي أخيراً باعتراف وقبول وتعايش ومباركة معظم الدول العربية... فلم يعد هناك شيء مستحيل...

الفصل الرابع

الديمقراطية في أدبيات عصمت سيف الدولة

عوني فرسخ

مقدمة

الدكتور عصمت سيف الدولة مفكر قومي عربي بامتياز، ومحلل سياسي متميز، وقانوني ضليع في الفقه الدستوري، ومثقف موسوعي، وقارىء جيد متمكن من اللغتين الانكليزية والفرنسية، وكاتب بليغ العبارة دقيق التعبير. وهو إلى جانب ذلك ممارس سياسي، بدأ حياته السياسية عضواً في الحزب الوطني قبل الثورة، وقاد مناضلي الحزب في منطقة القناة في أعقاب إلغاء معاهدة سنة ١٩٣٦ في ٨ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٥١. ثم انتسب لحزب البعث العربي الاشتراكي سنة ١٩٥٥، ولكن عضويته بالبعث لم تطل، إذ استجاب لدعوة حل الحزب عشية قيام الوحدة بين مصر وسوريا. وفي مطلع السبعينيات أسس حركة الطليعة العربية، التي دخل السجن بسببها للمرة الأولى في عهد الرئيس السادات. ولم تقتصر ممارسته السياسية على نشاطه الحزبي، وإنما خاض معركة الانتخابات النيابية سنة ١٩٥٧ عن دائرة بولاق، ومنذ سنة ١٩٦٤ وحتى انتقاله إلى جوار ربه كان نشطاً في اتحاد المحامين العرب، ومشاركاً في العديد من الندوات والمؤتمرات السياسية والفكرية العربية. وتميز من بين الكثير الذي تميز به بانفتاح غير محدود على مختلف ألوان الطيف السياسي والفكري العربي، وبقدرة فذة على الحوار، وصلابة من غير تعصب في الدفاع عن قناعاته.

ولأن د. سيف الدولة عميق الشعور بانتمائه القومي العربي، شديد الاعتزاز بعروبته، واسع الإدراك للواقع العربي، كان طبيعياً أن يولي الديمقراطية اهتماماً ملحوظاً من منطلق وعيه بأن الموقف حتى يكون قومياً بحق ينبغي أن يعكس بعدين متكاملين: الإيمان بأن الولاء للعروبة إنما هو الولاء الأقدر على تجسيد وحدة المواطنين في سائر أقطار جامعة الدول العربية في المرحلة الراهنة من تاريخها، والالتزام بالديمقراطية ـ سياسياً واجتماعياً ـ كسبيل أوحد لتمكين الغالبية الساحقة من المنتسبين للأرض العربية من التعبير عن إرادتهم والإفصاح عن وجهات نظرهم حول سبل تلبية حاجاتهم المتجددة بأكبر قدر مستطاع من الحرية، وبما يحقق تجاوز واقع التخلف

الموروث. ولأنه غزير المعرفة بالتراث العربي الإسلامي، حسن الاطلاع على التراث الديمقراطي الأوروبي، يجمع بين المعرفة العلمية والممارسة العملية، تميزت أدبياته حول الديمقراطية فكراً وممارسة بعمق التحليل، كما تميزت بجرأة طرح وجهات نظر مخالفة تماماً للقناعات شبه المستقرة لدى جمهور المثقفين، وبخاصة في تناوله بالتحليل والنقد الديمقراطية فكراً وممارسة في أوروبا، وكذلك في مصر.

ولأن أوروبا كانت الساحة التي برزت على مسرحها أولى التجارب الديمقراطية في العصر الحديث، وعنها نقلت معظم الأمم والشعوب تجاربها، ومن بينها الأقطار العربية، اهتم د. سيف الدولة بأن يقدم في معظم أدبياته تلخيصاً وافياً لبروز الفكرة الديمقراطية في مهدها الأول، مركزاً على المبادىء الديمقراطية الأولى التي برزت في كل من انكلترا وفرنسا على وجه الخصوص، وعلى ما استجد على الفكر والممارسة من تطورات. وكأنما هو يريد من ذلك أن يحدد القارىء والمستمع المرجعية الفكرية التي يمكن القياس عليها. ولأن مصر كانت ـ مع تونس ـ أول من عرف التجارب الديمقراطية في الوطن العربي، ولأن التجارب المصرية توالت منذ أقيم «مجلس شورى النواب» سنة ١٨٦٦، وتميزت بقدر من التنوع لم يشهده أي قطر عربي، نجد د. سيف الدولة يعطي جل اهتمامه للتجارب المصرية، ما قد يوحي بغلبة المشاعر الاقليمية على المفكر القومي المرموق. وهذا ما نستبعده تماماً من منطلق إدراك أنه إنما كان يركز على تجارب مصر ليس فقط بحكم عراقتها وتنوعها وخصبها، وإنما أيضاً لأنها التجارب التي اقتدت بها الأقطار العربية في معظمها، سواء قبل ثورة ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢ أو بعدها.

وفي تناوله التجارب المصرية اختص التجربة الناصرية بالقسط الأكبر من اهتمامه، وتميزت أدبياته على هذا المحور بنهج يكاد يكون قاصراً عليه. كما تميزت باستنتاجات تكاد تكون نقيض ما توصل إليه جل من حاولوا تقويم التجربة أكانوا من خصومها أو من أنصارها. ذلك لأنه لم يسقط عليها أحكاماً مسبقة، كما أنه لم يتخذ بعض الظواهر المحدودة أساساً لحكمه. وما هو جدير بالتنويه، والانتباه إليه، أن كل ما كتبه حول الديمقراطية، وبخاصة التجربة الناصرية، لم ينشر قبل السبعينيات، بل نشر جله بعد منتصف السبعينيات. والذي نستطيع أن نؤكده من خلال معرفتنا العميقة، وحواراتنا المتواصلة معه خلال سنوات ١٩٥٥ ـ ١٩٦٥، أنه لم يكن ناصرياً، ولا شبه ناصري، وإنما كان أقرب إلى الشك بالتجربة منه إلى الحياد تجاهها. إلا أنه وبعد أن انتقل عبد الناصر إلى جوار ربه، وعاش د. عصمت تجربة الانفتاح الاقتصادي وانعكاساته الشديدة السلبية سياسياً واجتماعياً وقومياً، أقبل على التجربة الناصرية يعيد قراءتها بنظرة الفاحص المدقق، محاولاً بقدر كبير من الموضوعية وطول النفس استجلاء حقائقها، وتبين أبعاد موقف عبد الناصر من مجمل القضايا، وبالذات

إشكالية البناء الديمقراطي على صعيد الفكر كما على صعيد الممارسة.

وحين يصل الأمر بمناضل صعب المراس، كان أقرب إلى الشك منه إلى الحياد تجاه التجربة في أوج تألقها، إلى أن يتحول ليس فقط إلى تغليب إيجابياتها على سلبياتها، وإنما أيضاً للدفاع عن التجربة والقائد بحرارة المحامي المؤمن بعدالة القضية التي يدافع عنها وشرف الدور الذي يقوم به. بل أن يصل الأمر بفقيه دستوري لامع، ومنظر ديمقراطي مرموق، إلى أن يعتذر عن شعوره بالانفعال تجاه هتاف العمال في شوارع القاهرة «تسقط الحرية» خلال أزمة آذار/مارس ١٩٥٤[1]، ففي ذلك إحدى دلالات ثلاث:

إما أن يكون د. سيف الدولة قد تبين له من خلال إعادة تقويم التجربة من الحقائق ما جعله يغير قناعاته السابقة، ويسبح ضد التيار الصاخب غير مبال بما يترتب على موقفه الصلب في مواجهة طوفان التجريح. وإما أن يكون الإيمان الاشتراكي العميق عند مؤلف **أسس الاشتراكية العربية** فرض عليه اتخاذ ما يرى أنه الاسلوب الأقدر على التصدي لقوة الردة الرأسمالية من خلال فضح زيف دعواها الديمقراطية. أو أن يكون القومي الأصيل راعه الهجوم على رمز الحركة القومية العربية من خلال تسليط الأضواء بكثافة على بعض نواحي قصور التجربة وتكثيف الظلال من حول أعظم إنجازاتها. وإنه لمن أهم غايات هذه الدراسة تبيان ما تكشف للدكتور سيف الدولة من حقائق التجربة، وتبين إن كانت حرارة دفاع مؤلف **هل كان عبد الناصر ديكتاتوراً؟** تعود لما عرف به مفكرنا الكبير من عميق التزامه بالموقف القومي: عروبي المنطلق ديمقراطي النهج، أم أن تلك الحرارة ليست إلا وليدة ما أعهده في صاحب **نظرية الثورة العربية** من إباء أن يضام عربي عظيم راحل وقد أمرنا: اذكروا محاسن موتاكم.

ولقد تناول د. سيف الدولة موضوع الديمقراطية والتجارب العربية في مجال حل إشكالية البناء الديمقراطي في عدة كتب ودراسات ومقالات، تعددت في كل منها القضايا التي تناولها بالدراسة والتحليل. ونلاحظ أن العديد من القضايا جرى

---

(١) كتب الدكتور سيف الدولة يقول: أشهد أن الهتاف قد استفزنا ـ وكنا شباباً ندّعي الثقافة ونؤيد الثورة معاً ـ حتى كدنا نلقي بأنفسنا إلى التهلكة تحدياً للعمال الأشداء الذين يتحدون أفكارنا الموروثة بصيحتهم «تسقط الحرية»، ولكننا الآن بعد قدر من النضج، كأثر من آثار العلم والتعلم، نتذكر فنسأل: ما هي الحرية التي هتف العمال بسقوطها في مارس ١٩٥٤؟ ونجيب: إنها ذات الحرية التي رفع الليبراليون لواءها في مجلس قيادة الثورة، ونقابة المحامين... إنها الحرية في مفهومها الليبرالي. انظر: عصمت سيف الدولة، **الأحزاب ومشكلة الديمقراطية في مصر** (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٧)، ص ٧١.

تناولها في غير كتاب ودراسة ومقال، وأن أكثر من فقرة وردت بنص كلماتها غير مرة. وقد يبدو للكثيرين أن الكاتب الكبير يكرر نفسه على نحو لا داعي له. غير أن من يعرف د. سيف الدولة حق المعرفة يدرك كنه الغاية التي استهدفها من تكراره موضوع الملاحظة. فالتكرار لم يكن عفوياً يقيناً، وفي تقديرنا أنه كان مقصوداً وعن سابق قصد وتصميم. ذلك لأن د. سيف الدولة كان يرى أن في مقدمة أسباب فشل التجارب الديمقراطية العربية على مدى ما يجاوز قرناً من الزمن، برغم تعدد التجارب والأقطار، وتباين الانتماءات السياسية والقناعات الايديولوجية للذين قاموا بها، إنما هو «التخلف الديمقراطي»، وبخاصة في أوساط النخبة. ومن منطلق التزامه القومي وشعوره بالمسؤولية تصدى لدراسة التجارب العربية، متخذاً من تجارب مصر، الأقدم والأكثر تعدداً وتنوعاً، موضوعاً مركزياً. ولأنه كان عقائدياً، والعقائدي كما كان يصفه أشبه بالدبور، دائم «الزن» على القضية التي ندب نفسه لها، فقد كان طبيعياً أن يتعمد التكرار كي تتأصل فكرته في ذهن قارئه، ولكي لا تفوت الفرصة أكبر عدد مستطاع من القراء.

ونلاحظ أخيراً أن هذه الدراسة تجيء في مرحلة من أبرز سماتها احتلال قضية الديمقراطية مساحة واسعة للغاية من الأدبيات العربية المعاصرة، وأن الحديث عن الديمقراطية وضروراتها وعن أنها سبيل خروج العرب من واقعهم المأزوم بات يجري على ألسنة الكثيرين، عرباً وغير عرب. والمؤشرات عديدة على أن الاهتمام الكبير بالقضية البادي على السطح لا يعود فقط لما تعانيه الساحات العربية من ضيق هامش الحريات في بعضها، وغياب كامل للديمقراطية في غالبيتها، كما لا تقتصر دوافعه على تزايد الإدراك بأن الديمقراطية في مقدمة ما هو مطلوب لمفارقة القطاع الغالب من المواطنين حالة من عدم المبالاة تجاه هدر الإمكانيات وتبديد الطاقات وتدهور فاعلية العرب قومياً وقطرياً. وهناك مؤشرات على ضغوط خارجية باتجاه قدر من الليبرالية يتلاءم مع حالة الانفتاح الاقتصادي المتسارعة النمو منذ السبعينيات، والتوافق مع متطلبات العولمة بمواصفاتها الأمريكية.

وفي تقديرنا أن قراءة ما سبق وكتبه د. عصمت سيف الدولة حول الديمقراطية فكراً وممارسة، لا يساعد فقط في معرفة حقائق ما كان بالأمس، وإنما أيضاً في فهم الأبعاد الحقيقية للعديد من الأطروحات «الديمقراطية» المعاصرة، وما قد يساعد القوى والعناصر التي لم تزل ملتزمة بالثوابت الوطنية والقومية في التصدي للتداعيات الخطرة التي تلوح نذرها في الأفق. ذلك لأن معرفة حقائق الماضي، وتبين المعوقات التي عرقلت إقامة حياة ديمقراطية سليمة في جميع الأقطار العربية، على الرغم من تعدد المحاولات وجدية كثير من الذين حاولوا ذلك، في مقدمة ما هو مطلوب ديمقراطياً في أيامنا هذه. والمجمع عليه بين علماء السياسة أن حسن معرفة الماضي يساعد على

إدراك أحسن لتحديات الحاضر، وعلى استشراف أكثر دقة لاحتمالات المستقبل. وفي حدود هذه الرؤية نقدم قراءتنا لأدبيات د. سيف الدولة حول الديمقراطية في الوطن العربي والواقع المعاصر.

أولاً: مشكلة الديمقراطية في الوطن العربي

يذهب د. سيف الدولة ـ في كتابه **نظرية الثورة العربية** الصادر في طبعته الأولى سنة ١٩٧١ ـ إلى أن الفكر القومي التقدمي لم يدرس ـ بعد ـ الديمقراطية دراسة كافية، ويقرر أن مشكلة الديمقراطية في الوطن العربي أكثر تعقيداً منها في أي مكان يعرفه، وأن المصدر الأساسي لتعقيد المشكلة ـ وكل مشكلة اجتماعية عربية أخرى ـ إنما هو واقع التجزئة، وتعقيدها لمشكلات التنمية ومشكلات التحرر(٢).

وتأسيساً على هذه القناعة يمضي مؤكداً أن «كل نظام قانوني قائم على أساس التجزئة من أول الدولة، إلى الدستور، إلى القانون، إلى آخر القرارات الإدارية، لا يكون إلا صياغة لإرادة جزء من الأمة، وهو بالنسبة للأمة العربية غير مشروع وليس مصدراً للشرعية»(٣).

ويلاحظ أن مشكلات التطور في المجتمعات المتخلفة أو النامية ـ ومنها أمتنا العربية ـ ليست مقصورة على مجالات التنمية الاقتصادية لتعويض سنوات الجهل. وعليه يرى أن حل مشكلات التطور حلاً صحيحاً يقتضي بناء أولوية الإنسان، ببناء الإنسان القادر على تطوير مجتمعه(٤).

وإن المصدر الأساسي للخطر على الديمقراطية في الوطن العربي هم البيروقراطيون (ذلك القطاع المتعفن من المثقفين). ذلك لأن المثقفين أينما وجدوا، كونهم قوة ذات خطورة لا يستهان بها، يحملون في ذواتهم جرثومة الفردية ويتبنون أكثر المواقف انحطاطاً حيال القومية وعداوة لها(٥).

والمشكلة الديمقراطية في الوطن العربي في نظر د. سيف الدولة غير محصورة في النصوص والمؤسسات، وإنما أساسها تخلف الواقع المجتمعي، فهو يقول: «في الشعوب النامية ليس أسهل من صياغة الأفكار نظاماً ديمقراطياً إلا صياغة النظام الديمقراطي نصوصاً دستورية. الصعب حقاً هو أن تعي الشعوب حقوقها، ثم ـ بعد

---

(٢) عصمت سيف الدولة، **نظرية الثورة العربية** (بيروت: دار الفكر، ١٩٧١)، ص ٤٠٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٤٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٤١.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٤٣ و٤٤٢.

الوعي ـ أن تمارسها. وأغلبية الناس في المجتمعات النامية، ومنها مجتمعنا العربي، لا يعون حقوقهم، وإن وعوها لا يمارسونها إن بقيت، ولا يفتقدونها إن ألغيت، ولا يدافعون عنها في أي حال، ولا يزالون كعهد أجدادهم يسلكون إلى غاياتهم مسالك الزلفى، ويتجنبون الاستبداد بالسكوت أو الدعاء. إنه ميراث عهود طويلة من العبودية، ربتهم على الخوف حتى أصبحوا بشراً خائفاً»(٦).

وحول المؤسسات يقول: «ليست العبرة في المؤسسات ولكن العبرة في الديمقراطية، بما إذا كانت المؤسسات تمثل ضماناً ضد استبداد الحكام أم لا. ذلك لأنه منذ أصبحت مهمات الحكم أكثر تعقيداً من أن يتولاها طاغية واحد بنفسه وبطانته، اصطنع كل الطغاة مؤسسات أدوات ليكونوا قادرين من خلالها على فرض إرادتهم المستبدة. ولعل التاريخ لم يعرف قط دولة اتخمت بالمؤسسات، حتى كاد كل فرد من الشعب فيها يكون عضواً في المؤسسات أو لا يكون مواطناً أصلاً، كما عرفت المانيا النازية وإيطاليا الفاشية. ليس معنى هذا أن ليس للمؤسسات دور ديمقراطي، ولكن معناه مجرد وجود المؤسسات إطلاقاً هو عنوان الديمقراطية فهو خطأ جسيم، يتحول إلى خطأ جسيم حينما تصبح تلك المؤسسات أدوات للمستبدين تحول أفكارهم الخاصة إلى قوانين، وتردع باسم تلك القوانين كل من يجرؤ على ممارسة حقه الديمقراطي في أن يسهم بالفكرة والرأي»(٧).

وفي حدود الواقع المجتمعي العربي يقول موضحاً: «في هذه المجتمعات المتخلفة أو النامية لا تكون الديمقراطية نظاماً دستورياً يطبق، بل حياة ديمقراطية تسعى الشعوب إلى تحقيقها وتناضل من أجلها. هنا لا يكون السؤال الأساسي هو: هل ثمة نظام ديمقراطي بمقياس العصر أم لا؟ بل يكون هل نحن نتقدم نحو نظام ديمقراطي بمقياس العصر أو لا؟ وتكون كل خطوة فكرية أو قانونية أو سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو تربوية تحرر الشعب من التخلف الديمقراطي خطوة ديمقراطية نحو النظام الديمقراطي.. وهنا أخيراً تكون كل ردة فكرية أو قانونية أو سياسية أو اقتصادية أو تربوية عما اكتسب الشعب فعلاً هو هدم وتدمير وانهيار في بناء الديمقراطية غير المكتمل، يعود بالشعب إلى بداية الطريق ليدفع ـ مجدداً ـ ثمن التقدم نحو الديمقراطية(٨).

---

(٦) عصمت سيف الدولة، الاستبداد الديمقراطي (بيروت: دار المسيرة، ١٩٨١)، ص ٢٣.

(٧) عصمت سيف الدولة، دفاع عن الوطن (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٠)، ص ١٢٦ و١٢٥.

(٨) سيف الدولة، الاستبداد الديمقراطي، ص ٢٣.

ويضيف بإيضاح أكثر: «ان في مصر العربية بضعة ملايين من المتعلمين والمثقفين والواعين سياسياً، والمتفوقين ديمقراطياً الذين لا يقلون مقدرة على الممارسة الديمقراطية، بأسلوب العصر، عن أمثالهم في أي مجتمع متقدم، ومع ذلك فهم أقلية. مشكلة الديمقراطية بالنسبة إلى هؤلاء - إن وجدت - هي كيف يستعملون مواهبهم وما يملكون من مقدرات في حكم شعب يعلمون تمام العلم أن أغلبيته الساحقة متخلفة عنهم. إن لديهم أفكاراً وفلسفات وآراء يريدون التعبير عنها. فالديمقراطية عندهم هي - أولاً - حرية الكتابة والخطابة والصحافة والنشر. وهم قادرون على أن يكونوا حكاماً، أو هكذا يعتقدون. فالديمقراطية عندهم هي - ثانياً - الأحزاب والترشيح والانتخابات ومقاعد المجالس النيابية. وهم قادرون بما يملكون على أن يشقوا طريقهم بأنفسهم، فالديمقراطية عندهم - ثالثاً - عدم تدخل الدولة في شؤونهم وشؤون الناس»(٩).

ويتابع في تأكيد ما يريد إيضاحه: «ولكن بجوار هؤلاء هناك أغلبية الشعب من الفلاحين والعمال والحرفيين الصغار وصغار التجار والمهنيين والطلاب العاطلين ظاهرين ومقنعين. إنهم الأغلبية ولسنا نعتقد أن أي ديمقراطي أو مدع للديمقراطية يستطيع أن ينكر - بحق - أنه إذا لم تكن الديمقراطية هي حكم الشعب كله فهي على يقين حكم الأغلبية. إن هذه الأغلبية لا تملك أفكاراً أو فلسفات أو آراء تريد التعبير عنها، ولا هي راغبة أو قادرة على أن تحكم، ولا هي مستغنية عن تدخل الدولة. وبالتالي فإن مشكلة الديمقراطية منسوبة إليها ليست - بالدرجة الأولى - حرية الكتابة والخطابة والصحافة والنشر والانتخابات إلى آخره. مشكلة الديمقراطية بالنسبة لهذه الأغلبية تتلخص - بشكل عام - في كيف يكون جهاز الحكم في خدمة مصالحهم الحياتية. ومن بين مصالحهم الحياتية أن يكون الحكم في موضوع الخدمة منهم، لا أن يكون في موضوع الوصاية عليهم»(١٠).

ويستشهد لمزيد من الإيضاح بما قاله جورج بوردو، أستاذ العلوم السياسية في جامعة باريس، في كتابه **الديمقراطية**: «ما أهمية أن يكون الإنسان حراً في تفكيره إذا كان تعبيره عن أفكاره يعرضه للاضطهاد الاجتماعي. وأن يكون حراً في رفض شروط العمل إذا كان وضعه الاقتصادي يرغمه على قبولها. وأن يكون حراً في التمتع بالحياة إذا كان البحث عن لقمة العيش يستغرق كل حياته. وأن يكون حراً في أن

(٩) عصمت سيف الدولة، هل كان عبد الناصر ديكتاتوراً (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٧)، ص ٢٧ و٢٦.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٨ و٢٧.

ينمي شخصيته بالثقافة واكتشاف العالم المتاح للجميع إذا كانت تنقصه الإمكانيات المادية الحيوية»[11].

كذلك حدد د. عصمت سيف الدولة مشكلة الديمقراطية في مصر العربية، كتجسيد للمشكلة على الصعيد العربي العام. وفي تقويمه التجارب المصرية نظر فيها ضمن أربع حقب زمانية، كل منها متميزة بما ساد فيها سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً، كما بواقع النخبة صانعة القرار والمؤثرة في صناعته والثقافة السائدة في أوساطها، وبخاصة في ما يتصل بالديمقراطية فكراً وممارسة. وفي محاولة الاجتهاد في تقديم قراءة تحليلية للديمقراطية في أدبيات عصمت سيف الدولة، ليس أنسب من تناول ما شهدته كل من الحقب الأربع في محور خاص.

ثانياً: التجربة الليبرالية (١٩٢٣ ـ ١٩٥٢)

أول ما يلاحظ د. سيف الدولة في تقويمه التجربة الديمقراطية بمصر قبل ثورة ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢ إنما يدين النظام الاقتصادي ـ السياسي وليس الأشخاص الذين أقاموه أو شاركوا في صناعة القرار في ظله. فهو يقول في مستهل تناوله أزمة الديمقراطية قبل عام ١٩٥٢: «ولا شك أن سعيد بن محمد علي، والي مصر، حين رأى أن يقطع أوصال أخصب جزء من أرض مصر ويوزعه أبعديات على من يريد لم يكن يعلم أنه ينشئ النظام الذي أفرخ الاقطاعيين (كبار ملاك الأراضي الزراعية) منذ عهده إلى الآن. أولئك الذين كانوا وما يزالون على رأس قائمة أعداء الديمقراطية. كما لا شك في أن طلعت حرب، حين أراد أن يستفيد من الظروف الدولية التي صاحبت وتلت الحرب الأوروبية الأولى (١٩١٤ ـ ١٩١٨) لاستقلال مصر اقتصادياً، كما كان يعتقد، فأنشأ بنك مصر وشركاته لم يكن يعلم أنه يرسي قواعد النظام الذي أفرخ الرأسماليين منذ عهده إلى الآن. أولئك الرجال الذين كانوا لا يزالون في مصر وغير مصر، أعداء ديمقراطية الشعب. وهل كان يعلم أو يتوقع أن سيأتي أحد تلاميذه ـ أحمد عبود ـ فيستطيع أن يقيم الوزارات ويسقطها، ويدفع الثمن نقداً لمن بيده القيام والسقوط فيكون واحداً من الذين أفسدوا حكم مصر ورشحوها للثورة»[12]. وهكذا يكون قد حدد العلة بأنها تكمن بالدرجة الأولى في طبيعة النظام الاقطاعي الرأسمالي الذي كان قائماً. وفي إيضاح ما يدعيه يمضي قائلاً: «فحيث يكون النظام رأسمالياً لا يمكن أن تقوم إلا ديمقراطية ليبرالية. . . والليبرالية قبل أن تكون نظاماً للحكم هي نظام اقتصادي، والقانون الأساسي لها هو المنافسة الحرة.

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(١٢) سيف الدولة، الأحزاب ومشكلة الديمقراطية في مصر، ص ٢٩.

والمجتمع الليبرالي سوق للمال والبشر تحكمها المنافسة، ويفوز فيها الأقوى اقتصادياً»[١٣].

ويتابع شارحاً: «لقد كان دستور ١٩٢٣ دستوراً ليبرالياً ـ يكون منسوخاً عن الدستور البلجيكي ـ وفي ظله كانت الأحزاب الليبرالية مباحة: الحزب الوطني، حزب الوفد، حزب الأحرار الدستوريين، حزب الشعب، حزب مصر الفتاة، حزب السعديين، حزب الكتلة الوفدية، حزب الفلاح، جبهة مصر. وموروست في ظله قواعد الديمقراطية الليبرالية: ترشيحات وانتخابات ومجالس نواب ومجالس شيوخ، وصحافة لكل حزب ولكل من يقدر»[١٤].

ويلاحظ أن النظام الذي ساد مصر قبل عام ١٩٥٢ كان ليبرالياً واقتصادياً، في ظله كانت للمصريين حقوق سياسية وفيرة، لكن الغالبية الساحقة كانت مجردة من المقدرة الفعلية على استعمالها بفعل الرأسمالية السائدة، ذلك لأن المقدرة الاقتصادية تلعب الدور الحاسب ـ بعد استنفاد كل طاقات الطقوس الشكلية ـ لتحديد من يحكم ولمن إرادة التشريع والتنفيذ. يذكر أنه بموجب المادة (١٠٨) من دستور ١٩٢٣ كان يشترط في عضو مجلس الشيوخ أن يكون من بين الوزراء والممثلين الدبلوماسيين، ورؤساء مجالس النواب، ووكلاء الوزارات، ورؤساء ومستشاري محكمة الاستئناف أو أية محكمة أخرى من درجتها أو أعلى منها، والنواب العموميين، ونقباء المحامين، وموظفي الحكومة من درجة مدير عام فصاعداً سواء في ذلك الحاليون والسابقون، وكبار العلماء والرؤساء الروحيين، وكبار الضباط المتقاعدين من رتبة لواء فصاعداً، والنواب الذين قضوا مدتين في النيابة، والملاك الذين يؤدون ضريبة لا تقل عن مائة وخمسين جنيهاً في العام (ما يعادل ١٥٠٠ جنيه سنة ١٩٧٧)، ومن لا يقل دخلهم السنوي عن ألف وخمسمائة جنيه (ما يعادل ١٥٠٠٠ جنيه سنة ١٩٧٧) من المشتغلين بالأعمال المالية أو التجارية أو الصناعية أو المهن الحرة. بموجب المادة (٥٥) من قانون الانتخاب كان يشترط بالمرشح لعضوية مجلس النواب أن يدفع ١٥٠ جنيهاً كتأمين. وكانت الغاية من كون مبلغ التأمين جسيماً وقتها قصر مبدأ الترشيح على القادرين مالياً، كما يقرر أستاذ القانون الدستوري[١٥].

وبحكم الواقع الاقتصادي وأحكام الدستور وقانون الانتخاب كانت أغلبية الشعب مقصاة عن المشاركة في عضوية المجلسين. وبالتالي لم تكن تسهم في شؤون

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٨ و٣٧.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٩ و٣٨.

الممارسة الديمقراطية يومذاك إلا حين تقرر الحكومات إجراء الانتخابات. ولأن غالبية الشعب التي كان يحتكم إليها المتنافسون من القادرين، كان همها الأول تأمين «لقمة العيش» ومحكومة من أمعائها ـ على حد تعبير د. عصمت سيف الدولة ـ فقد كان القادرون على وصل الأرزاق وقطعها يتحكمون بأصوات الأغلبية الساحقة. وكان الواقع تجسيداً لما يقوله جان جاك روسو: «أن الغنى الفاحش والفقر المدقع متلازمان، وعندما يجتمعان في مجتمع ما تباع الحرية وتشترى، يبيعها الفقراء ويشتريها الأغنياء».

وليس بالتالي من قيمة عملية للنصوص الدستورية إذا لم تتوفر القدرة المادية على ممارسة الحركات التي كفلها الدستور.

وما بين القمة والقاع كانت الحركات السياسية شديدة التأثر بالقدرات والإمكانات الاقتصادية. وهذا ما يوضحه د. سيف الدولة حين يقرر: «كان إصدار الصحف مباحاً. ولكن لم يكن يصدر الصحف إلا القادرون مالياً. وكانت حرية الكتابة مباحة، ولكن لم يكن ينشر إلا ما يرضى عنه ملاك الصحف. وكان تأسيس الأحزاب مباحاً. ولكن لم تكن الأحزاب مؤثرة إلا بقدر ما تملك من مال لتكون لها الدور والصحف ووسائل الانتقال والاتصال بالشعب ونشر العقائد والدعوة لها إلا القادرون اقتصادياً.

ويعقب قائلاً: «وتلك كانت أزمة الديمقراطية الليبرالية، تمنح الحرية السياسية وتستردها اقتصادياً. وتلك كانت أزمة الديمقراطية قبل عام ١٩٥٢، حيث لم يكن ثمة قهر سياسي بالدرجة التي تشل الشعب من الحرية لفرض إرادته، ولكن كان ثمة قهر اقتصادي يتحكم في حركة الشعب حيث يريد المستبدون به اقتصادياً من إقطاعيين ورأسماليين وجماعة من المثقفين، الذين يعبدون الديمقراطية كلمة، والبيروقراطيين الذين يخدمون السادة ويؤدون عنهم الجانب القذر من العملية كلها: التبرير الفكري والتنفيذ الفعلي» (١٦).

ويوضح د. سيف الدولة أن الأمر لم يكن قاصراً على الانعكاسات السلبية للواقع الاقتصادي وتحكم مجتمع النصف بالمائة بالعملية السياسية بحكم قدراته الاقتصادية.

وإنما أيضاً لأن الواقع السياسي في ظل الهيمنة البريطانية فرض انقسام مجتمع القمة على ذاته تجاه الموقف من القضية الوطنية والحياة الدستورية، إذ كان الملك وأحزاب الأقلية مصطفين في مواجهة حزب الأغلبية، «الوفد». وتواصل الصراع بين

(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٠.

الطرفين في أغلب سنوات المرحلة، وكانت الحياة النيابية والحركات الدستورية أبرز محاور الصراع. وهذا ما تعكسه الممارسة العملية التي يلخصها د. سيف الدولة بقوله: «يكفي أن نذكر تاريخ دستور ١٩٢٣، وهو أول دستور في تاريخ مصر، أنشأته لجنة من ثلاثين قال عنها سعد زغلول، زعيم الشعب، أنها لجنة الاشقياء. وأصدره الملك فؤاد عام ١٩٢٣، وخرقه خرقاً مشيناً عام ١٩٢٤، وعطله محمد محمود عام ١٩٢٨، وألغاه إسماعيل صدقي عام ١٩٣٠، وعاد عام ١٩٣٥، ليعطل فعلياً عام ١٩٣٩ بإعلان الأحكام العرفية ووضع مصر ـ شعباً وأرضاً ـ في خدمة الحلفاء في الحرب الأوروبية الثانية (١٩٣٩ ـ ١٩٤٥). وأهدرت أحكامه إهداراً مشيناً عام ١٩٤٢ حين فرض الوفد بقوة سلاح الإنكليز، وأُهدرت أحكامه إهدار مشيناً حين تآمرت أحزاب الأقلية مع الملك فتولوا الحكم في مرحلة ما بعد الحرب، وأهدرت أحكامه إهداراً مشيناً حين أُقيل حزب الأغلبية من الحكم بعد حريق القاهرة في كانون الثاني/يناير ١٩٥٢، لتأتي الوزارات مقطوعة الصلة بالشعب، ويكون آخر قرار يصدر منها هو القرار الذي أصدره مرتضى المراغي وزير الداخلية يوم ١٢ أبريل ١٩٥٢ بإيقاف الانتخابات»(١٧).

وإلى جانب عرضه واقع التجربة البرلمانية يورد مجموعة قوانين يصفها بأنها «إرهابية بربرية». فهي إرهابية لأنها موجهة ضد الشعب، هي بربرية لأنه يعتبرها مخالفة لأبسط مبادئ التشريع المعترف بها في العالم. وقد كان سريانها طوال المرحلة الليبرالية يحد من قدرة المواطنين على ممارسة الحريات التي كفلها لهم الدستور، حتى وإن كانت إمكانياتهم الاقتصادية تمكنهم من ذلك. ولا يقف عند حد ذكر تلك القوانين وظروف إصدارها، وإنما يعمد إلى تشريحها محاولاً تبيان مدى ما شكلته من كوابح وما انطوت عليه من إرهاب رسمي. وفي مقدمة تلك القوانين القانون رقم ٢٨ لسنة ١٩١٠ بشأن «الاتفاق الجنائي»، والقانون رقم ١٠ لسنة ١٩١٤ بشأن «التجمهر»، والقانون رقم ١٦ لسنة ١٩١١، والمرسوم الصادر في ١٩ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٢٥، والقانون رقم ٢٠ لسنة ١٩٣٦. وأخيراً يتناول بالتحليل القانون رقم ٩٦ لسنة ١٩٣٩ بشأن إعلان الأحكام العرفية، الذي صدر في ٢٥ آب/أغسطس ١٩٣٩ بمناسبة دخول الحلفاء الحرب(١٨).

وكان حزب الأغلبية، «الوفد»، يعكس في بنيته وممارسات قادته الواقع الاقتصادي ـ الاجتماعي القائم والثقافة السائدة. وفي إيضاح هذه الحقيقة يكتب د. سيف الدولة: «كان حزب الوفد منذ تأسيسه ليبرالياً ومدافعاً صلباً عن الديمقراطية

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٣ ـ ٤٩.

الليبرالية، بحيث تكاد معاركه ضد القصر وأحزاب الأقلية ودفاعه عن الدستور والحريات الليبرالية تستغرق كل حياته، وهي على أي حال أنصع صفحات نضاله. ومع ذلك فإنه منذ تأسيسه أيضاً لم تخضع قيادته لرأي غالبية الأعضاء، إلا في المسائل التي لا تهم القيادة. وأعطى قائد الوفد سعد زغلول ومصطفى النحاس نفسيهما سلطة استبدادية في مواجهة أعضاء الحزب، تكررت حتى استقرت تقليداً في الحزب الليبرالي العتيد.

ففي سنة ١٩٢١ قرر سعد زغلول ـ منفرداً فصل أغلبية أعضاء القيادة العليا للحزب (عشرة من أربعة عشر). وفي سنة ١٩٣٢ كرر مصطفى النحاس الأمر ذاته فاتخذ قراراً منفرداً بفصل أغلبية أعضاء القيادة (ثمانية من أحد عشر). ولقد كان هذا التقليد الاستبدادي من بين أسباب الانشقاقات المتتابعة التي حدثت في الحزب. وكان السبب الرئيسي في خروج (أو فصل) عباس محمود العقاد والسيدة روز اليوسف والدكتور أحمد ماهر ومحمود فهمي النقراشي على الوفد أو منه»(١٩).

ويذهب د. سيف الدولة إلى أن الوفد ـ كبقية أحزاب تلك المرحلة ـ يفتقد التنظيم الداخلي والقاعدة الجماهيرية، وكان برغم أنه «حزب الأغلبية» محدود عدد الأعضاء الحزبيين، وقصارى انتشاره التنظيمي ما يسمى لجان الوفد في المحافظات، القاصرة عضويتها على النواب والشيوخ ومن يتطلعون إلى أن يكونوا نواباً وشيوخاً. ويلاحظ بهذا الخصوص أن أحزاب تلك المرحلة كانت تفتقد التنظيم الداخلي، والقاعدة الجماهيرية المنظمة، والاشتراكات الثابتة، وكانت تعيش على تبرعات قادتها. ولم تكن الصحف التي تؤيدها مملوكة لها، بل لأفراد مؤيدين(٢٠).

ويناقش د. سيف الدولة النظام النيابي ومسألة تمثيله الإدارة الشعبية فيقول: «إن المجلس التشريعي يتحول بمجرد انتخابه إلى مؤسسة من مؤسسات الدولة، وأداة من أدوات الحكم بمعناها الواسع. ومن هنا لا يعتبر مجرد وجود مجلس تشريعي منتخب ظاهرة ديمقراطية ولا دليلاً على توفر الديمقراطية. وإلا لكانت كل الدول التي نعرفها، في ما عدا السعودية، دولاً ديمقراطية لأنها كلها تملك مصانع إنتاج القوانين التي يسمونها المجالس التشريعية المنتخبة. وإلا لصح زعم بعض المستشرقين أن الإسلام دين غير ديمقراطي لأنه أمر بالشورى ولكنه لم يأمر بأن ينتخب المسلمون من بينهم مجلساً يتولى وضع القوانين. لا... المجالس النيابية قد تكون ظاهرة ديمقراطية

(١٩) سيف الدولة، هل كان عبد الناصر ديكتاتوراً، ص ١٥٠ و١٤٩.

(٢٠) سيف الدولة، الأحزاب ومشكلة الديمقراطية في مصر، ص ٧٧.

وقد لا تكون. يتوقف الأمر على ما إذا كانت أدوات لحماية مصالح الشعب وحريته أم أدوات لتقنين إرادة السلطة التنفيذية واستبدادها. من أين إذن تستمد المؤسسة التشريعية ما تستحقه نسبتها إلى الديمقراطية؟ لا من كونها مؤسسة، ولا من كونها منتخبة، ولكن من مدى ما يتمتع به الشعب من حريات تمكنه من إبقاء تلك المؤسسة في خدمته، أداة لتحقيق إرادته في مواجهة المؤسسة الأخرى المسماة السلطة التنفيذية. وليس تاريخ النظام النيابي إلا تاريخ كفاح الشعوب لفرض إرادتها على تلك المؤسسة التي انتخبوا أعضاءها(٢١). ولم ينف د. سيف الدولة أنه كان في مصر حركة وطنية قبل عام ١٩٥٢، وأنه ارتفعت في سمائها دعوات الاصلاح، ولكنه في تقويمه لها لا يرى أنها كانت مؤهلة لإحداث تغيير جذري في الواقع القائم. فهو يقول: «كانت في مصر حركة وطنية ديمقراطية قبل ١٩٥٢، ولكنها تدور في إطار مدرسة إصلاحية وتقودها أحزاب الاقطاع والرأسماليين. وضد هذا التيار وتلك المدرسة بالذات وضد قياداتها قامت ثورة ١٩٥٢ بقيادة عبد الناصر... ثورة ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢، وعبد الناصر ينتميان إلى الخط الوطني الثوري، الذي يتميز أساساً عن الخط الوطني الإصلاحي بأنه يعطي مشكلة التحرر أولوية على مشكلة الديمقراطية، حين يتصدى لحل مشكلة الديمقراطية يعطي أولوية لجانبها الشعبي»(٢٢).

وينتهي د. سيف الدولة في تقويمه للنظام قائلاً: «إن مجرد أن يصل شعب مصر في ظل دستور ١٩٢٣، وبعد ثلاثين عاماً من الممارسة، إلى درجة من العجز تسمح لأعدائه بإهدار دستوره، وإقصاء حزب أغلبيته، ثم تحول دون أن يفرض إرادته دستورياً أو بثورة شعبية، فلا يقوم بالثورة التي توافرت أسبابها الموضوعية إلا نفر من القوات المسلحة، هو الدليل الحاسم على أن مشكلة الديمقراطية في مصر، قبل عام ١٩٥٢، كانت قد وصلت إلى حد المأساة الشعبية»(٢٣).

ويضيف مؤكداً: «يكاد يجمع فقهاء القانون العام على أن فشل النظام النيابي في عهد ما قبل الثورة كان أحد أسباب قيامها (سيد صبري، مصطفى أبو زيد، كامل ليلة، عبد الفتاح ساير داير إلى آخرهم)»(٢٤).

ولا يفوت د. سيف الدولة تأكيد أن علة النظام النيابي الذي كان قائماً في مصر قبل ذلك عام ١٩٥٢ لا تكمن في الأشخاص الذين أفسدوا الحياة السياسية، وإنما

---

(٢١) سيف الدولة، دفاعاً عن الوطن، ص ١٢٧ و١٢٦.
(٢٢) سيف الدولة، هل كان عبد الناصر ديكتاتوراً، ص ٧٣.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٤٥.
(٢٤) سيف الدولة، الاستبداد الديمقراطي، ص ١٢٤.

قبل ذلك وأهم منه في طبيعة النظام الليبرالي الذي كان قائماً، فهو يقول: «النظام المسمى نظام تمثيل نيابي ليس نظام تمثيل نيابي بمعنى الكلمة. لأن أعضاء الهيئة التشريعية لا يمكن اعتبارهم ممثلين لا للمواطنين ولا للأمة. فمن ناحية هم لا يمثلون إرادة المواطنين لأنهم ـ في ما عدا الانتخاب ـ مستقلون استقلالاً تاماً عن المواطنين... فالنواب لا يمثلون إرادة سابقة للمواطنين لأن هذا النظام لا يسمح للمواطنين بأن يريدوا غير ما يريده «النائب». ومن ثم لا يمكن أن يقال إن إرادة المواطنين موضوع تمثيل أو نيابة في نظام يعتبر إرادتهم غير موجودة أصلاً. ومن ناحية ثانية فإن النواب لا يمثلون الأمة. وحكم البرجوازية هو إذن حكم الأقلية، الصفوة، مقطوع الصلة بإرادة الشعب»[٢٥]. وحول فكرة «المنافسة الحرة» التي تدعيها البرجوازية يقول: «لم تلبث الممارسة الطويلة صدق الوعد الليبرالي بأن مصلحة المجموع ستتحقق تلقائياً من خلال محاولة كل فرد تحقيق مصلحته بدون تدخل من الدولة. فقد أدى إطلاق المنافسة بين الأفراد في عصر الندرة إلى أن تحولت (حقوق الإنسان) بالنسبة إلى أغلبية البشر في الدول الليبرالية ـ حتى نهاية القرن التاسع عشر ـ إلى مجرد (رخص) محررة على أوراق الدساتير والإعلانات بحياة غير متحققة في الواقع وغير قابلة للتحقق. حق الحياة رخصة تسمح لصاحبها بأن يعيش وتمنع قتله، أما أن يموت جوعاً أو يموت مرضاً أو ينتحر يأساً من الحياة (فهو حر). الحق في إبداء الرأي رخصة بأن يتكلم، أما أن يعرف ويتعلم ويتلقى العناصر الأولية ليكون رأيه ذا مضمون مفيد للآخرين، وأما أن يملك أداة التعبير عنه ونقله إليهم، فهو وشأنه. الحق في التملك رخصة بأن يملك ما يشاء بدون حدود، أما أن يكسب أو يهلك في السباق فهو و(شطارته) والعقد شريعة المتعاقدين، ولو انطوى على غبن، لأن القانون لا يحمي المغفلين»[٢٦].

ويضيف مستشهداً بالفقيه الفرنسي موريس دو فرجيه «إن عيب هذه النظرية هو قصورها، إذ هي تتجاهل تراكم رأس المال الذي يؤدي إلى تراكم القوة السياسية، ثم ينتقل التراكم المالي ـ السياسي عن طريق الإرث ويتضاعف حتى بالنسبة لمن لم يكونوا يستحقونه أصلا. وهكذا مع تطور المجتمع الليبرالي تصبح حيازة رؤوس الأموال هي مصدر الثروة بدلاً من العمل أو الصناعة»[٢٧]. ويعقب د. سيف الدولة: «عندما تكون القوة السياسية متوقفة على القوة المالية، نتيجة تراكم مالي لا يدخل فيه العمل، فإن أولى مغالطات البرجوازية تصبح مفضوحة. هنا قوة مادية صرفة مجردة تماماً من

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٩٠ و٨٩.

(٢٦) ثورة ٢٣ يوليو: قضايا الحاضر وتحديات المستقبل (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٧)، ص ٥٤٤.

(٢٧) موريس دو فرجيه، علم اجتماع السياسة.

أي عنصر إنساني أو فكري أو روحي، هي التي تبني وتبقي وتحافظ على استبداد البرجوازية»(٢٨).

وأمام اتضاح عجز النظام الليبرالي في مصر عن حل المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتزايدة حدة تفاقمها، وفي مواجهة اليأس من إمكانية إصلاح الواقع القائم ارتد كثيرون إلى الأفكار السابقة لليبرالية، واستعاد العديدون الشعار الذي كان طرحه الامام محمد عبده في مطلع القرن عندما قال: «لا ينهض بالشرق إلا مستبد عادل». وفي الإشارة إلى الردة التي ولدها اليأس من النظام الليبرالي المتداعي، كمؤشر على بؤس الواقع الديمقراطي، يورد د. سيف الدولة ما ذكره أحمد حمروش في كتابه **قصة ثورة ٢٣ يوليو** من أن الكاتب الأمريكي استيورت السوب نشر مقالاً في صحيفة **شيكاغو صن تايمز** تضمن قوله: «إن إنعاش الديمقراطية في بلد كمصر، يعيش فيه أغلبية الشعب عيشة أحط من عيشة الحيوانات، لغو فارغ. وإن مصر لا تحتاج إلى الديمقراطية وإنما إلى رجل فرد، رجل ككمال اتاتورك ليقوم بالإصلاحات الضرورية اللازمة للبلد. لكن مشكلة مصر في كيفية العثور على الديكتاتور، إذ ليس بين رجالها من لديه المؤهلات اللازمة للديكتاتورية».

كما يشير لمقال كان قد كتبه إحسان عبد القدوس بعنوان «إن مصر في حاجة إلى ديكتاتور. . . فهل هو علي ماهر»(٢٩).

ويختم حديثه عن «أسطورة المستبد العادل» بالقول: وكان المستبد العادل هو النموذج الذي يدعو إليه الإخوان المسلمون صراحة، بل إن تنظيمهم منذ البداية قام على أسس من بينها التسليم بصحة هذه الفكرة كشرط لقبول الأعضاء على أساس «البيعة والتسليم الكامل للقيادة»(٣٠).

هكذا عالج د. عصمت سيف الدولة إشكالية القصور الديمقراطي في مصر قبل ثورة ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢، ويمكن القول إنه من خلال تناوله الواقع السياسي في مصر قبل سنة ١٩٥٢ قدم تقويماً موضوعياً للنظام الليبرالي وأوضح نواحي قصوره، وعجزه عن أن يحقق الديمقراطية السلمية، وبخاصة بالنسبة لشعوب العالم الثالث، حيث التفاوت الكبير في الإمكانيات الاقتصادية، وبالتالي الاختلال الفادح في ميزان القدرات والأدوار. كما قدم شهادة غاية في الوضوح والمصداقية تؤكد أن

(٢٨) سيف الدولة، **الاستبداد الديمقراطي**، ص ٩٥.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٤٨.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

الليبرالية في مصر كانت قد سقطت قبل الثورة، وأن لا ثورة ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢ ولا عبد الناصر يتحملان أدنى مسؤولية عن ذلك السقوط.

ونلاحظ أن د. سيف الدولة أغفل عاملاً مهماً من العوامل التي تسببت في إخفاق التجارب الليبرالية العربية كافة، ليس التجربة الليبرالية المصرية فحسب. ذلك هو اختلاف الاقطاع والبرجوازية في الوطن العربي عنهما في أوروبا حيث النشأة والدور، وكذلك الدور التاريخي للدولة (السلطانية) في تحقيق الثروة والنفوذ والاحتفاظ بهما. فالإقطاع في الوطن العربي نشأ من خلال أعطيات سلطانية ـ كما ذكر د. سيف الدولة بالنسبة لسعيد بن محمد علي ـ والبرجوازية العربية تعود أصولها إلى واحدة من جماعات ثلاث: الإقطاعيين، وأعيان المدن ـ الذين هم في الأصل بيروقراطية الدولة السلطانية ـ ووكلاء الشركات الأجنبية. ولقد كانت غالبية الاقطاعيين وأعيان المدن والوكلاء التجاريين من أصول غير عربية أو من «الأقليات». وكان لذلك كله تأثير شديد في هزال دور الإقطاع والبرجوازية في إقامة ديمقراطية ليبرالية في الأقطار العربية قياساً بالدور الليبرالي الذي لعبه الإقطاع والبرجوازية في أوروبا. وهذا ما لم يوله د. سيف الدولة الاهتمام الكافي.

ثالثاً: مرحلة الثورة (١٩٥٢ ـ ١٩٦١)

في بحث بعنوان «تطور مفهوم الديمقراطية من الثورة إلى عبد الناصر إلى الناصرية»[٣١]، فصل د. سيف الدولة ما بين السنوات التسع الأولى للثورة ١٩٥٢ ـ ١٩٦١، باعتبارها «مرحلة الثورة»، والسنوات التسع الثانية ١٩٦١ ـ ١٩٧٠ باعتبارها مرحلة «عبد الناصر». والفارق الموضوعي بين المرحلتين، من وجهة نظره، أنه لا يمكن أن ينسب إلى ثورة تموز/يوليو ١٩٥٢ مفهوم واضح للديمقراطية فكراً وممارسة خلال المرحلة الأولى، التي يرى أنها تعكس «فهماً مضطرباً ومختلفاً ومتناقضاً»، في حين «عبر الميثاق الوطني [الصادر في مطلع المرحلة الثانية] عن صياغات نظرية حول أن الديمقراطية هي النظام الذي يسمح بممارسة الشعب الايجابية للسلطة»[٣٢]. وفي سياق تناوله المرحلتين يبدو واضحاً أنه لا يعتبر عبد الناصر مسؤولاً وحده عن المرحلة الأولى، فيما ينظر إليه باعتباره المسؤول عن المرحلة الثانية.

---

(٣١) عصمت سيف الدولة، «تطور مفهوم الديمقراطية من الثورة إلى عبد الناصر إلى الناصرية،» في: علي الدين هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣)، ص ١٣٣ ـ ١٤٥.

(٣٢) علي الدين هلال، «الديمقراطية وهموم الإنسان العربي المعاصر،» في: المصدر نفسه، ص ١٦.

وخلال مرحلة الثورة ١٩٥٢ ـ ١٩٦١ كان عبد الناصر أولاً بين متساوين، وفي حالات كثيرة نزل عند رأي أكثرية أعضاء «مجلس قيادة الثورة»، وإن كان قائد المجلس الذي يقر له جميع الأعضاء بدوره القيادي. ويجلو د. سيف الدولة الغموض حول الدور القيادي لعبد الناصر بأن يقدم بداية شهادة موسى صبري في كتابه **وثائق مايو** الصادر سنة ١٩٧٧ ـ وهو كتاب لا يمكن أن يتهم بأنه مع عبد الناصر ـ حيث يقول: «إن عبد الناصر التزم بالعمل مع مجلس قيادة الثورة من ١٩٥٢ ـ ١٩٥٦، وإنه فرض شخصيته على المجلس، وانه أثبت في أكثر قراراته أنه أبعد نظراً». ويقول: «بأن السادات وضع صوته في مجلس الثورة في جيب عبد الناصر تعبيراً عن الثقة المطلقة، واقتناعاً كاملاً بأن عبد الناصر رجل عميق التحليل للأمور، صائب الرأي في الوصول إلى قرار، لا يتعجل ولا يصدر القرار إلا بعد دراسة كاملة من كل جوانبه»[٣٣].

وفي إيضاح العوامل التي مكنت عبد الناصر من فرض شخصيته على المجلس يقول د. سيف الدولة: «لقد كان أكثر علماً وأوفى درساً وأعمق تحليلاً وأبعد نظراً وأصوب رأياً وأكثر ديمقراطية بكثير. كان قبل أن ينعقد المجلس بمثابة (سكرتير) لهم، يجمع عناصر الموضوع، ويحضرها ويبوبها ثم يعرضها، وحين يعرضها كان أستاذاً يعرض عليهم كل ما يثيره الموضوع من آراء معارضة، ثم بعد عرضه كان يستمع، إلى كل الآراء بدون مقاطعة أو تسفيه أو استنكار أو استعلاء، فإذا أبدى رأيه فهو يعرضه عرض العالم الدارس المحلل، ويؤيده بحجته، ولا يكتفي بل يعرض الحجج المضادة لرأيه، ثم يصدر القرار. ليس هو الذي يصدره، فلقد كانت القرارات في مجلس الثورة تصدر بالأغلبية. بعد كل هذا ثبت لأعضاء المجلس مرة بعد المرة أنه أصوبهم رأياً، وأبعدهم نظراً... ثم يتساءل: هل كان عبد الناصر ديكتاتوراً في مجلس قيادة الثورة؟... ويجيب لا[٣٤].

ويستطرد سيف الدولة: «كانت **الديمقراطية** السليمة من بين الأهداف الستة المعلنة لثورة ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢. وأول ما يلاحظ أن تعبير «السليمة» يتضمن نقداً للديمقراطية كما كانت مطروحة، في الفكر أو في التطبيق أو فيهما معاً، قبل الثورة. ولكنه لا يفصح بداية عن بيان محدد لأوجه النقد تلك. كما أن تعبير «السليمة» المضاف إلى الديمقراطية ينطوي على وعدين متلازمين أعلنت الثورة عن التزامها بتحقيقهما. **الأول**: الإبقاء على الديمقراطية بما يعني اجتناب ما يناقضها من النظم الاستبدادية. **والثاني**: أن تكون مطهرة من أوجه النقد الموجهة ضمناً، إلى ديمقراطية ما

(٣٣) سيف الدولة، هل كان عبد الناصر ديكتاتوراً، ص ١٤١ ـ ١٤٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٤٤ و١٤٣.

قبل الثورة. ولكن الوعدين كلاهما جاءا مجردين من أي بيان يحددهما على المستوى الفكري أو التطبيقي أو عليهما معاً. فجاء شعار «الديمقراطية السليمة معبراً عن رؤية نقدية وبناءة ولكن غائمة وبالغة التجريد والغموض»[٣٥].

ويعيد سيف الدولة التجريد والغموض إلى أن الثورة قامت تحت ضغط الحاجة الاجتماعية الملحة إلى تغيير نظام واضح الفساد قبل أن تكتمل لها رؤية فكرية نظرية للنظام البديل. . . ويرى أن الثورة جاءت «وهي تحمل القصور الفكري والتنظيمي ما يثبت أنها الوليد الشرعي لمجتمع ما قبل الثورة. جاءت مضادة له في الاتجاه، ولكن كما يضاد رد الفعل الفعل بدون أن يفقد الصلة به» ويذهب إلى أن الثورة قامت من غير «نظرية ثورية» ولا «منهج علمي» ـ يمكنها من معرفة واستخدام القوانين الموضوعية لحركة التطور الاجتماعي ـ ولما كان تحديد خصائص الأهداف الاستراتيجية من ناحية، وتوقعها من ناحية أخرى، مستحيلين من دون الرجوع إلى منهج علمي، فإن ثورة ٢٣ تموز/يوليو لم تكن قادرة، حين قيامها، على أن تحدد شكل ومضمون الديمقراطية السليمة التي وعدت بها. وقد أدى عدم إمكان التوقع ذلك إلى خلاف كبير، وصل إلى المواجهة العدوانية بين الثورة والمثقفين والقوى السياسية العقائدية (التقدمية والماركسية بشكل خاص). وكانت الثورة تتطور خلال هذه المرحلة تحت الرقابة النقدية المتطورة أيضاً من جانب المثقفين إلى أن وجد الطرفان نفسيهما في مواقع واحدة أو متقاربة بعد سنة ١٩٦١[٣٦].

ويرى في قانون الاصلاح الزراعي الأول ـ القانون رقم ١٧٨ لسنة ١٩٥٢ الصادر في أيلول/سبتمبر ١٩٥٢ ـ أنه «القانون الديمقراطي الأول في تاريخ مصر الحديث». ذلك لأنه يتضمن محاولة لحل مشكلة الديمقراطية بالنسبة لأغلبية الشعب من الفلاحين. ولقد اتجهت تلك المحاولة اتجاهين: اتجاهاً إلى الاقطاعيين للحد من قوتهم وكسر شوكتهم وتحطيم ما تراكم من هيبة طاغية في الريف. والاتجاه الثاني إلى الفلاحين لخلخلة القيود التي تكبلهم وتشجيعهم على التمرد، أو الفكاك من التبعية، وتدريبهم على الجرأة على تحدي استغلال الملاك وهيبة الاقطاعيين»[٣٧].

ولكنه يعتبر أن الاتجاه الأول كان محدود الأثر اقتصادياً وديمقراطياً حين نزل بالحد الأعلى للملكية إلى ٢٠٠ فدان فقط، حيث إن القانون لم يمس شريحة أعرض من الملاك يبلغ عددها ٦٤٨٢٢، وهم الذين يملكون ما بين خمسة أفدنة ومائتي فدان.

(٣٥) سيف الدولة، «تطور مفهوم الديمقراطية من الثورة إلى عبد الناصر إلى الناصرية»، ص ١٣٣.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٣٥ و١٣٤.

(٣٧) سيف الدولة، الأحزاب ومشكلة الديمقراطية في مصر، ص ٦٧.

وهي الشريحة التي تعتبر موضوعياً أعدى أعداء تحرير الفلاحين، لأنهم هم الذين يقومون بدور الوسطاء والمقاولين بين الإقطاعيين والفلاحين، وهم الذين يضاربون على الأرض بيعاً وشراء، وهم المرابون والذين يضاربون على حاجة الفلاح للأرض، والأقرب إلى السلطات المحلية، ووسطاء الانتخابات الذين يبيعون الأصوات. ولقد استفادت الشريحة المفسدة، إذ بعد أن كانوا وسطاء السادة احتلوا مواقعهم في قهر الفلاحين وإذلالهم[٣٨].

ويلاحظ د. سيف الدولة أنه إذا كان تحديد الملكية الأولى أبقى سيطرة الملاك غير الاقطاعيين، فإن القانون في تنظيمه العلاقات الزراعية، ومن خلال حصر عضوية الجمعيات التعاونية في صغار الفلاحين، وبالنص على أن تكون عقود الإيجار مكتوبة، وخاصةً بمن يملك أقل من خمسة أفدنة، وبالزج بجموع الفلاحين في مواقف جماعية إيجابية يواجهون بها احتياجاتهم بدلاً من علاقة الاتكال والتواكل التي اعتادوا عليها سنين طويلة، بكل ذلك تعزز الجانب الديمقراطي في قانون الاصلاح الزراعي. كما يلاحظ أن عبد الناصر في خطبه المتواصلة حينذاك يركز على أن غاية الإصلاح الزراعي التخلص من الاستبداد وتوفير الحرية السياسية للفلاحين، ما يعني أن الاصلاح الزراعي في وعيه مرتبط بمشكلة الديمقراطية التي كانت في ذهنه الهدف الأول من الإصلاح الزراعي[٣٩].

ويقرر بهذا الخصوص: «ولقد كانت مشكلة الديمقراطية في ريف مصر تتلخص في كيف يمكن تشجيع الفلاحين على الاستقلال بإرادتهم عن المسيطرين عليهم اقتصادياً واجتماعياً، وكان قانون الإصلاح الزراعي هو الإجابة التي قدمتها الثورة على هذا السؤال»[٤٠].

وشكل إصدار قانون الإصلاح الزراعي بعد شهر ونصف من الثورة بداية الخلاف مع الأحزاب، كما وضع حداً لاحتمال اتفاق قادة الثورة وزعماء الوفد، حين اتضحت معارضتهم للقانون. وكان قد برز اتجاهان في مجلس القيادة لدى دراسة دور الأحزاب، فبينما كان عبد الناصر يقود دعاة إجراء الانتخابات بعد ستة شهور، كان البغدادي ـ يناصره الأكثرية ـ يعارضون ذلك، ويرون أنه لا يمكن أن يوكل لغير الثورة إنجاز الأهداف التي نادت بها، وأن قيادات الأحزاب لا يمكن أن تؤمن

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٦٩ و٦٨.

(٣٩) سيف الدولة، **هل كان عبد الناصر ديكتاتوراً**، ص ١٣٤.

(٤٠) سيف الدولة، **الأحزاب ومشكلة الديمقراطية في مصر**، ص ٧١.

بأهداف لا تتفق ومصالحها. وكتسوية للخلاف أخذ برأيه القاضي بمطالبة الأحزاب بتطهير ذاتها(٤١).

وبعد أن فشلت الأحزاب في إقناع القادة بإجراءات التطهير التي اتخذتها صدر القانون رقم ١٧٩ لسنة ١٩٥٢ الخاص بتنظيم الأحزاب. وكان مستشارو الضباط من القانونيين: د. السنهوري رئيس مجلس الدولة، وسليمان حافظ نائبه، ود. سيد صبري أستاذ القانون الدستوري بجامعة القاهرة، يشجعون الضباط على تحدي الدستور والأحزاب، بحجة أنها ثورة، وأن للثورة قانونها الخاص، وأنه لا مبرر للتمسك بالنصوص، وأن البلد في وضع ثوري، وبحاجة إلى خطوات ثورية وإلى فقه ثوري(٤٢).

ومما عزز هذا التوجه موقف فتحي رضوان، عضو الحزب الوطني المشارك في الوزارة، وجماعة الإخوان المسلمين، وعدم مقاومة الأحزاب، بما فيها الوفد. ولتداري الأحزاب عجزها انطلقت في حملة إشاعات ضد الثورة. ويقرر البغدادي أن ذلك ما أقنع عبد الناصر بعدم جدوى التعاون مع الأحزاب، بحيث صدر قرار إلغاء دستور سنة ١٩٢٣ في ١٠/ ١٢/ ١٩٥٢، وإعلان فترة انتقالية لمدة ثلاث سنوات في ١٦/ ١/ ١٩٥٣ تجري بعدها الانتخابات، وقرار حل الأحزاب ومصادرة أموالها في اليوم ذاته(٤٣).

وحول ما جرى يكتب د. سيف الدولة: «قبل أن ينقضي عام ١٩٥٢ رأت الثورة أن مشكلة الديمقراطية ليست مشكلة أشخاص فاسدين، بل مشكلة نظام فاسد، وأن حلها يكون بإسقاط النظام كله». ويذكر أن قرار إلغاء الدستور أعلنه القائد العام للقوات المسلحة محمد نجيب، وأنه صدر في ١٣/ ١/ ١٩٥٣ مرسوم بتشكيل لجنة من خمسين عضواً تعمل في وضع «مشروع دستور يتفق مع أهداف الثورة». وأصدرت في ١٠/ ٢/ ١٩٥٣ إعلاناً دستورياً ببيان نظام الحكم في فترة الانتقال عهد إلى مجلس قيادة الثورة بأعمال السيادة العليا (المادة ٨). فبدا وكأن الثورة قد اختارت تأجيل حل مشكلة الديمقراطية إلى ما بعد فترة الانتقال(٤٤).

ويلاحظ خالد محيي الدين في مذكراته أن مما شجع قيادة الثورة على تحدي

---

(٤١) خالد محيي الدين، **والآن أتكلم** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٢)، ص ١٨٥.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(٤٣) عبد اللطيف البغدادي، **مذكرات عبد اللطيف البغدادي**، ٢ ج (القاهرة: المكتب المصري الحديث، [١٩٧٧]، ج٢، ص ٧١ - ٧٢.

(٤٤) سيف الدولة، **الأحزاب ومشكلة الديمقراطية في مصر**، ص ٥٤ و٥٣.

قيادات الأحزاب ما استشعروه من تعاطف شعبي معهم، كما تجلى ذلك خلال جولاتهم المتواصلة في مختلف المديريات وما لاقوه من استقبالات جماهيرية حافلة بالحماس والتأييد، كما أكد ذلك الشعور لديهم انحسار توزيع جريدة **المصري** الوفدية بعد انتقادها وزير الداخلية سليمان حافظ[٤٥].

وقبل أن ينقضي عام على ذلك تفجرت الأزمة داخل مجلس قيادة الثورة، في ما بين اللواء محمد نجيب وبقية أعضاء المجلس حول صلاحيات الرئيس. لقد استغلت الأحزاب الفرصة محاولة استعادة السلطة التي خسرتها، ورفعت شعار الديمقراطية وإعادة الحياة الدستورية، وعودة الجيش إلى الثكنات. والتفت من حول محمد نجيب لتخوض به المعركة ضد الضباط الشبان، وانحاز خالد محيي الدين إلى القوى الرافعة الشعار، ولاحت في الأفق نذر انقسام في الجيش وبوادر حرب أهلية. وعاشت مصر ما عرف بأزمة آذار/مارس ١٩٥٤ التي لعب فيها اتحاد نقابات العمال دوراً تاريخياً في حسم الصراع لمصلحة مجلس قيادة الثورة.

ونلاحظ أن العمال لم يكونوا حتى ذلك التاريخ قد حظوا بمثل ما حظي به الفلاحون من اهتمام، إذ لم تقدم لهم الثورة في مجال تحررهم من استغلال أصحاب العمل شيئاً يذكر. وكان كل ما حصلوا عليه القانون رقم ١٦٥ لسنة ١٩٥٣ بمنع الفصل التعسفي، والقرار الصادر في ١٦/ ٤/ ١٩٥٣ بحصر العمال العاطلين وعمل سجل لهم، والتزام أصحاب العمل بالإبلاغ عن طلبات العمل، ومنع الوساطة، وكفالة الدولة لمصروفات نقل العامل وأسرته من محل إقامته إلى حيث يقدم له العمل.

إلا أن ما تحقق للعمال ـ وإن كان محدوداً ـ جعلهم يدركون انعدام التناقض العدائي في ما بينهم وبين الثورة. الأمر الذي يرى فيه د. سيف الدولة دافع العمال الحقيقي لوقوفهم ضد دعاة الليبرالية في أزمة آذار/ مارس ١٩٥٤[٤٦].

وبهذا تميز موقفه بإيجابية تجاه قيادة الثورة والعمال، على النقيض تماماً من موقف الإدانة الذي اتخذه قادة اليسار يومذاك، واتهامهم العمال بقصور الوعي وشراء عبد الناصر لقادتهم بثمن بخس، كما ذهب إلى ذلك بعضهم في مذكراته[٤٧]، الأمر الذي نفى حدوثه نفياً قاطعاً سيد مرعي في مذكراته مؤكداً أن قادة العمال رفضوا

---

(٤٥) محيي الدين، **والآن أتكلم**، ص ١١٧.

(٤٦) سيف الدولة، **هل كان عبد الناصر ديكتاتوراً**، ص ١١٣.

(٤٧) محيي الدين، المصدر نفسه، ص ٣١٤ و٣١٢.

التجاوب مع يوسف صديق والشيوعيين عندما اتصلوا بهم، واتخذوا قرار الإضراب على مسؤوليتهم[48].

وفي تعقيبه على أحداث آذار/مارس ١٩٥٤ يقول د. سيف الدولة: «اختار الليبراليون والماركسيون العودة إلى الليبرالية، واختار الثوار الثورة. أما الماركسيون فلأنهم لم يكونوا من القوة بحيث يفرضون مذهبهم التقليدي في ديكتاتورية البروليتاريا أو مذهبهم المتطور في الديمقراطية الشعبية، انحازوا إلى الليبراليين على أساس أن الليبرالية، كما اعتقدوا، تتيح لهم فرصة أكبر لتحقيق التناقض الطبقي وتعبئة الجماهير تحت قيادة الطبقة العاملة للاستيلاء - في النهاية - على السلطة... وأصبح الصراع بين الليبراليين والثوريين، فأي الفريقين كان ديمقراطياً؟... كلاهما... الأولون كانوا ديمقراطيين بالمفهوم الليبرالي، والآخرون انحازوا للأغلبية المسحوقة المغيبة. هذا على المستوى الفكري، أما على المستوى الواقعي، نعني واقع مصر عند قيام الثورة، فإن الأولين لم يكونوا ديمقراطيين بأي معنى، وكان الثوار وحدهم هم الديمقراطيون... وكان اختيار الليبراليين العودة إلى ما قبل الثورة يعني إبقاء المشكلة الديمقراطية في مصر بدون حل. وكان موقف الثوريين يتضمن - كحد أدنى - معرفة صحيحة بأين تقع مشكلة الديمقراطية وإرادة متمسكة بضرورة مواجهتها وحلها، حتى لو لم يكونوا في ذلك الوقت يعرفون على وجه التحديد العملي كيف تحل»[49].

ويعقب على ما أسفرت عنه المواجهة قائلاً: «على كل حال انتصرت الثورة وسقطت القرارات التي صدرت في مارس، وبقي القرار ١٣ بتشكيل لجنة وضع الدستور وقرار ١٦ يناير عام ١٩٥٣ بإلغاء الأحزاب وتحديد فترة انتقالية لمدة ثلاث سنوات. وأولت الثورة ظهرها لليبراليين، ولم تثق في مثقفي الليبرالية ودعاتها قط بعد مارس ١٩٥٤. وكانت تلك الظاهرة التي عرفت باسم (أزمة المثقفين)... فهل كانت تلك بداية الديكتاتورية؟». ويجيب عن سؤاله مؤكداً: «لا شك في أن ذلك كان (ديكتاتورية) ساحقة ضد الأقلية الليبرالية التي حرمت من المساهمة في الحكم وسدت في وجهها بحزم وحسم طرق العودة إليه. أما بالنسبة إلى الشعب، الذي لم يخسر شيئاً كان له من قبل، فإن استئثار الحكام الجدد لم يكن يعني له إلا أملاً غامضاً في نيات الثورة وموقفها من الديمقراطية»[50].

بهذا التقويم لأزمة آذار/مارس ١٩٥٤ وطرفي الصراع قد يكون د. سيف

---

(٤٨) سيد مرعي، **أوراق سياسية** (القاهرة: المكتب المصري الحديث، ١٩٧٨)، ج ٢ ص ٢٩٤.

(٤٩) سيف الدولة، **الأحزاب ومشكلة الديمقراطية في مصر**، ص ٧٢ و٧١.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٧٤ و٧٣.

الدولة يعلن رفضه لليبرالية فكراً وممارسة، في الوقت الذي لم يحسم فيه الأمر تجاه موقف الثورة من الديمقراطية. وهذا ما يوضحه موقفه من «أزمة المثقفين» وآثارها، حيث يرى أنها كانت ذات آثار خطيرة على مشكلة الديمقراطية في مصر، وعلى مقدرة الثورة وقياداتها على حلها. فمن ناحية أولى لم يقم المثقفون بدورهم التاريخي في البناء النظري للثورة، وهو الدور الذي لم ينكره عليهم عبد الناصر قط ولم يدعه لنفسه من دونهم قط، فبقي من دون إنجاز لمدة طالت أكثر مما يجب. ومن ناحية ثانية استمر أسلوب التجربة والخطأ يحكم موقف عبد الناصر في معالجته مشكلة الديمقراطية أكثر من تسع سنوات بعد الثورة. ومن ناحية ثالثة اعتمدت الثورة في إدارة الدولة وإنجاز مشروعات التنمية ـ بدلاً من المثقفين الذين قاطعوها وقاطعتهم ـ على التكنوقراطيين البيروقراطيين الذين لم يلبثوا أن تحولوا إلى طبقة جديدة عازلة تحيط بقيادة الثورة.

ويلاحظ أنها طبقة بحكم تكوينها ومصالحها من أعدى أعداء الديمقراطية في كل مكان ونظام. وأن عبد الناصر استنفد جهداً كبيراً في محاولة حل التناقض في ما بين الثورة واتجاهها، وبين البيروقراطيين أعداء الثورة واتجاهها الذين لا تستطيع الاستغناء عنهم لأنهم البديل المتاح بعد مقاطعة المثقفين لها إثر أزمة آذار/مارس ١٩٥٤[٥١].

وموقف د. سيف الدولة الواضح من التعاطف مع الثورة وعبد الناصر، وإن من غير انحياز، في ما يخص إشكالية البناء الديمقراطي، متميز من مواقف غالبية المثقفين العرب، بمن فيهم كثيرون ممن يعتبرون أنفسهم ويعتبرهم كثيرون ناصريين، كما أنه يتميز من معظم المواقف الناقدة للتجربة بكونه مؤسساً على موقف مبدئي من الليبرالية بحكم كونه اشتراكياً أولاً، وعلى دراسة واسعة وعميقة لمجريات الأمور وتحليل موضوعي لدوافع أطراف الصراع، جعل صاحبه يراجع مواقفه ويعتذر عن انفعاله تجاه تحدي العمال الأفكار الموروثة التي لم يزل الكثيرون من المثقفين والسياسيين العرب أسرى لها.

والذي يراه د. سيف الدولة أن «هيئة التحرير» ـ أول تنظيم شعبي للثورة ـ لعبت دوراً في النصر الذي حققته الثورة في أزمة آذار/مارس ١٩٥٤. وفي تقويمه للهيئة يعتبرها «المشروع الديمقراطي الأول للثورة على سبيل حل مشكلة الديمقراطية».

وقد نظر إليها من زاوية اشتراك الجماهير التي كانت غائبة ومغيبة، في منظمة جماهيرية، وشدت انتباه الجماهير للسياسة. واشتراك الجماهير في الهيئة ـ وإن كان

---

(٥١) سيف الدولة، هل كان عبد الناصر ديكتاتوراً، ص ١١٦.

شكلياً كما يقرر ـ إلا أنه أخرجها من الركود الذي كانت ترسف فيه. ويقول: «باختصار إن الثورة لم تحل في تجربتها الأولى مشكلة الديمقراطية، ولم تحقق شيئاً يهم الليبراليين. ولكنها ـ في مصر الشعب ـ اقتحمت كل المواقع، وأيقظت النيام وحملتهم حملاً على أن يفتحوا أعينهم على القضايا العامة، وأن يستمعوا إلى أحاديث وأناشيد الحرية... وكان ذلك إنجازاً ديمقراطياً كبيراً بصرف النظر عمن بقي يقظاً ومن عاد إلى نومه... أياً كان الأمر فلقد كانت مرحلة هيئة التحرير دليلاً لا شك في صحته على إصرار الثورة على حل مشكلة الديمقراطية على مستواها الأكثر حدة وهو المستوى الشعبي»(٥٢).

وفي هذا التقويم الايجابي لهيئة التحرير يبدو د. سيف الدولة في نظر الكثيرين وكأنه «ملكي أكثر من الملك»، فالرئيس عبد الناصر في أكثر من خطبة أشار إلى قصور «هيئة التحرير» كتنظيم شعبي، وقد أخذ كثيرون ذلك على أنه إقرار من صاحب التجربة بفشلها. غير أنه حين النظر في الموقفين يتضح انعدام التناقض بينهما، ذلك لأن د. سيف الدولة إنما قوم إيجابياً الهيئة من حيث إنه من خلالها فرض على الجمهور حضوراً غير مسبوق، وأسمع كلاماً لم يعتد أحد على سماعه، وما عاد غائباً ولا مغيباً ولا مجرد أصوات انتخابية تباع وتشترى بثمن بخس. وإنما صار له حضور مطلوب من قبل الحكام، الذين باتوا يسعون إليه ويستمدون منه الاحساس بالثقة، ويرهبون به خصومهم. بينما لم ينكر عبد الناصر الدور الايجابي للهيئة الذي نوه به د. سيف الدولة، وإن كان قد إشار إلى قصورها عن أداء ما كان يطمح إليه. ففي نقده كان كمن يتطلع إلى تطوير الهيئة لتكون أكثر فاعلية. ومما يوضح انتفاء التناقض بين وجهتي النظر قول د. سيف الدولة: «يكفي دلالة على التقدم نحو الديمقراطية أن يقظة الشعب أثناء العدوان الثلاثي قد تجاوزت تنظيماتها ـ هيئة التحرير ـ وأثبتت بذلك أنها في حاجة إلى ما هو أكثر فاعلية من هيئة التحرير. وكان ذلك قمة النجاح الديمقراطي في حينه»(٥٣).

وحول منع الأحزاب خلال المرحلة يرى د. سيف الدولة: «كان اختيار الوحدة الوطنية هو الذي حمل عبد الناصر على استبعاد التعدد الحزبي، وهو الذي صاغ له هيئة التحرير إطاراً يجمع الشعب كله في هيئة واحدة، وهو الذي صاغ له الاتحاد القومي جبهة تضم أفراد الشعب ويكون لكل واحد فيها حقوق سياسية متساوية مع الآخرين... وكانت تلك دعوة مبررة في مرحلة التحرر الوطني، فكانت الوحدة

---

(٥٢) سيف الدولة، **الأحزاب ومشكلة الديمقراطية في مصر**، ص ٧٩.

(٥٣) المصدر نفسه.

الوطنية في صيغة «هيئة التحرير مبررة. . . في المرحلة التالية، مرحلة الاتحاد القومي كانت الوحدة الوطنية مطلوبة من أجل التنمية»[٥٤]. ويشير بهذا الخصوص إلى أن عبد الناصر لم يرفض الحزبية من حيث المبدأ، وأنه كان يرى إمكانية قيامها في المستقبل، كما جاء في حديثه مع الصحفي الهندي كارنجيا في ١٧/٤/١٩٥٩.

ويقرر د. سيف الدولة «أن عبد الناصر عبر خلال المرحلة (١٩٥٢ ـ ١٩٦١) عن مواقف ديمقراطية لا تتفق مع موقف معظم أعضاء مجلس قيادة الثورة. ويعطي مثالاً على ذلك الموقف من مشروع الدستور الذي قدمته اللجنة المكلفة بإعداده في ١٧/١/١٩٥٥ فهو يقول: «كانت اللجنة المشكلة في ١٣ كانون الثاني/يناير ١٩٥٣ (لوضع دستور يتفق مع أهداف الثورة) قد أنهت إعداد المشروع وقدمته إلى مجلس الوزراء. ولكن عبد الناصر رفضه وتولى هو شخصياً، أو تحت إشرافه الشخصي، وضع دستور ١٩٥٦. إن الفرق بين المفهوم الديمقراطي الذي صيغ به مشروع الدستور المرفوض ودستور ١٩٥٦ (دستور عبد الناصر) يمكن أن يكشف عن معالم رؤية عبد الناصر للديمقراطية. كان مشروع الدستور ليبرالياً خالصاً، يعتمد اعتماداً كلياً على التمثيل النيابي كأسلوب وحيد لممارسة الديمقراطية. والتمثيل النيابي يسلب الشعب أي دور ديمقراطي في ما بين فترات الانتخابات. وكان هذا بالذات هو السبب الذي رفضه من أجله عبد الناصر». ويستشهد د. سيف الدولة بما قاله حول قصور النظام النيابي بما اتفق عليه فقهاء القانون الدستوري بمصر من أن «النظام النيابي البحت يقصر دور الشعب على مهمة انتخاب نوابه في فترات معينة من الزمن دون أن يفسح مجالاً ليمارس الشعب بعض سلطاته بنفسه أثناء هذه الفترة»[٥٥].

ويضيف د. سيف الدولة: «من أجل إفساح المجال ليمارس الشعب بعض سلطاته بنفسه أدخل عبد الناصر في دستور ١٩٥٦، ولأول مرة نظام الاستفتاء الشعبي، المواد ١٢١، ١٢٢، ١٤٥، ١٨٩، من دستور ١٩٥٦»[٥٦]. ولكنه يتحفظ على استفتاء الشعب على الدستور بقوله: «ومع أننا نعتبر الاستفتاء على الدستور أقرب

(٥٤) سيف الدولة، **هل كان عبد الناصر ديكتاتوراً،** ص ٢٧٣ و٢٧٢.

(٥٥) سيف الدولة، «تطور مفهوم الديمقراطية من الثورة إلى عبد الناصر إلى الناصرية،» ص ١٤٢، الهامش رقم (٦)؛ ثروت بدوي، **موجز القانون الدستوري،** ص ١٣٥؛ عبد الفتاح ساير داير، **القانون الدستوري: النظرية العامة للمشكلة الدستورية، ماهية القانون الدستوري الوضعي، نظام الحكم في مصر بين عامي ١٨٠٥ و١٩٥٨ وفي سوريا بين ١٩١٨ و١٩٥٨، الجمهورية العربية المتحدة ودستورها المؤقت ونظام الحكم فيها** (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥٩)، ص ٤٤٤، وسليمان الطماوي، **القانون الدستوري المصري،** ص ١٠٧.

(٥٦) سيف الدولة، «تطور مفهوم الديمقراطية من الثورة إلى عبد الناصر إلى الناصرية،» ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

إلى الديمقراطية مع صدوره عن فرد أو من جماعة محدودة أو مؤسسة نيابية، فإننا لا نستطيع أن نتخذه دليلاً على أن الشعب قد وضع الدستور أو اشترك في وضعه»(٥٧).

وفي موضوع الاستفتاء الشعبي والنص عليه في دستور ١٩٥٦ ـ وكل من دستوري ١٩٦٤ و١٩٧١ من بعد ـ يستعرض د. سيف الدولة وجهات نظر فقهاء القانون الدستوري المتباينة في الموضوع، لينتهي إلى أن يقرر: «كل استفتاء شعبي يقع مخالفاً للدستور هو ستار ديمقراطي للاستبداد أو ـ كما نسميه استبداد ديمقراطي ـ إلا الاستفتاء على الدستور وتعديلاته». وفي إيضاح صحة ما ذهب إليه يقول: «ذلك لأن الدستور هو القانون الأساسي والأول، بمعنى أن قبله لا يوجد تنظيم لكيفية اتخاذ القرارات التي تنصب على المجتمع ككل وتمس حياة كل فرد فيه. وبدونه لا يوجد مجتمع منظم أصلاً. وبالتالي لا يوجد أية جهة أو أحد له حق إصدار دستور أو تعديل ما لم يقبله الشعب»(٥٨).

ثم يحدد الحالات التي يكون فيها الاستفتاء الشعبي غطاء للاستبداد في ثلاث: **أولاها** أن يكون وارداً على قرار محرم بنص الدستور. **ثانيتها**: أن يكون مخالفاً لنص في هذا الدستور. **والثالثة**: ثالثة الاثافي ـ أن يرد قرار لا يتفق مع المبادىء الأساسية التي نص عليها الدستور(٥٩).

كما يقرر د. سيف الدولة: أن دستور ١٩٥٦ تجاوز الليبرالية مضموناً (وظيفة الدولة) وشكلاً (أسلوب المشاركة الشعبية)، وانتقلت به الدولة من مؤسسة سلبية (ليبرالية) إلى مؤسسة فاعلة (اجتماعية). ويعزز ما يقرره بنصوص المواد: (٤) أن التضامن الاجتماعي أساس المجتمع المصري. (٧) ينظم الاقتصاد القومي وفقاً لخطط مرسومة تراعى فيها مبادىء العدالة الاجتماعية وتهدف إلى تنمية الإنتاج ورفع مستوى المعيشة. (٨) النشاط الاقتصادي حر على ألا يضر بمصلحة المجتمع، أو يخل بأمن الناس، أو يعتدي على حريتهم وكرامتهم. (٩) يستخدم المال في خدمة الاقتصاد القومي، ولا يجوز أن يتعارض في طريق استخدامه مع الخير العام للشعب. (١١) الملكية الخاصة مصونة وينظم القانون أداء وظيفتها الاجتماعية(٦٠). والذي يراه د. سيف الدولة أن المفهوم الليبرالي الذي كان سائداً حتى نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، والقائم على عدم تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية والاجتماعية لم يعد قائماً. وأنه منذ نهاية الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ ـ ١٩٤٥)

---

(٥٧) ثورة ٢٣ يوليو: قضايا الحاضر وتحديات المستقبل، ص ٥٦١.

(٥٨) سيف الدولة، الاستبداد الديمقراطي، ص ١٣٣.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(٦٠) ثورة ٢٣ يوليو: قضايا الحاضر وتحديات المستقبل، ص ٥٥٣.

اتجهت كل الدول المتقدمة باتجاه التدخل في جميع الأنشطة الاقتصادية، ومباشرة أنشطة اجتماعية لمصلحة الغالبية. وحول التحول المستجد كتب يقول: «الديمقراطية الاجتماعية هي النظام الذي يتجه إليه التطور الديمقراطي لكل النظم المعاصرة، بخطوات ثابتة أو متعثرة منذ نهاية الحرب الأوروبية الثانية. وبالتالي يقوم موقف ثورة ٢٣ تموز/يوليو من الديمقراطية على ضوء المرحلة المعاصرة لها من التطور التاريخي للمفاهيم والنظم الديمقراطية. فيحسب لها أو يحسب عليها ـ ثانياً ـ مدى تجسيدها فكراً وممارسة لهذه المعاصرة». ويضيف موضحاً: «الديمقراطية الاجتماعية تعبير حديث عن مرحلة متطورة من الديمقراطية السياسية، وليست معارضة أو مناقضة لها كما يوحي التعبيران»[٦١].

وحول «مركزية السلطة» يقول: «يجب أن نعترف بأنه حيث تكون الدولة اشتراكية، أي تقوم على توظيف الموارد البشرية والمادية المتاحة لإشباع الحاجات المادية والثقافية للشعب طبقاً لخطة مركزية شاملة، فلا بد من مركزية السلطة. ويستحيل ـ دستورياً واقتصادياً ـ إقامة نظام اشتراكي بدون سلطة تنفيذية مركزية قوية تضمن تنفيذ الخطة في كل مجالاتها، تأمر وتتابع وتراقب وتحاسب. من ناحية أخرى لا يعرف النظام الاشتراكي المناصب الشرفية. لا يتفق معه منصب رئيس دولة لا يعمل، أي لا يكون رئيساً للسلطة التنفيذية. ومن هنا فإن كل السلطات التي خولها دستور عام ١٩٦٤ لرئيس الجمهورية سلطات طبيعية ومتسقة مع دوره في مجتمع يتحول اشتراكياً»[٦٢].

ومع أنه يقول هذا بالنسبة لما تضمنه دستور عام ١٩٦٤ فإنه يصدق أيضاً بالنسبة لدستور عام ١٩٥٦ إذ كان واضحاً منذ بداية الثورة التزام قيادتها، وبالذات عبد الناصر، بالتنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية.

ونلاحظ أن د. سيف الدولة يقدم التحليل العلمي المعاصر لمركزية السلطة، متميزاً في ذلك من معظم مقومي التجربة ونقادها الذين يعتبرون ذلك من بعض التراث المصري في الحكم الذي تولد عن «مجتمع النهر»، والذين اعتبروا مركزية السلطة في عهد الوحدة بين مصر وسوريا مؤشراً (١٩٥٨ ـ ١٩٦١) على التمصير، مدعين أن «مجتمع النهر» فرض تراثه في الحكم على «مجتمع المطر»، مما اعتبروه دليلاً على عدم أخذ الظروف القطرية السورية بالاعتبار، متجاهلين أن عهد الوحدة كان قد تميز بأنه جاء بعد سقوط الليبرالية في سوريا وأنه شكل بداية عهد جديد ملتزم بالتنمية

(٦١) المصدر نفسه، ص ٥٤١.

(٦٢) سيف الدولة، **هل كان عبد الناصر ديكتاتوراً**، ص ٣٣٢.

الاقتصادية والعدالة الاجتماعية والتغيير الجذري على مختلف الصعد.

وإذا كان د. سيف الدولة لم يشر إلى تجاوز دستور ١٩٥٦ مبدأ فصل السلطات الليبرالي، فذلك لأنه كان قد قال رأيه في الموضوع في تناوله ما كان في فترة الانتقال، واتهام عبد الناصر بالاستبداد خلالها، حيث قال: «إن كان المقصود بالاستبداد الاستئثار بالسلطة، بمعنى أن تجتمع كل السلطات بيد واحدة، فقد استبد عبد الناصر بالسلطة ابتداء من منتصف كانون الثاني/يناير ١٩٥٦. أعلن هذا وصاغه نظاماً للحكم، وسد به سداً حاسماً كل فرص العودة إلى السلطة أو المشاركة فيها في وجه الليبراليين وأحزابهم. أما إذا كان المقصود الاستبداد بالشعب فإن شعب مصر لم يخسر عام ١٩٥٣ شيئاً كان له من قبل. ولم يكن يحكم ولا كان يشارك في الحكم ولم تكن لإرادته أثر يذكر في شؤون السلطة، والصراع على توليها بين الأحزاب والقصر والمحتلين»[٦٣].

ويلاحظ هنا أن عبد الناصر كان يرى أن مبدأ الفصل بين السلطات لم تثبت صحته في الخبرة العملية لمختلف النظم السياسية. وقد أشار لذلك في المؤتمر الوطني للقوى الشعبية يوم ٤/ ٧/ ١٩٦٢[٦٤].

ويذكر د. سيف الدولة أن عبد الناصر كان له مفهوم للاتحاد القومي متميز من بقية أعضاء مجلس القيادة، إذ يرى أن يقوم على محورين أساسيين: عدم إباحة عضويته لعملاء الاستعمار والانتهازيين، وألا تتاح عضويته إلا لمن ترشحه مواقفه ومسالكه لهذه العضوية، بحيث يكون تنظيماً يقوم على أساس الانتقاء وليس الانتماء.

ولقد تضمن دستور سنة ١٩٥٦ النص على أن يتولى رئيس الجمهورية بيان طريقة تكوين الاتحاد القومي، وعلى أن يرشح «الاتحاد القومي» أعضاء مجلس الأمة. إلا أن الدستور بدأ في النفاذ، وفتح باب الترشيح لمجلس الأمة، قبل أن يكون للاتحاد القومي وجود فعلي ليؤدي وظيفة دستورية. وفي ٢٨/ ٥/ ١٩٥٧ أنشأ الرئيس بقرار منه اللجنة التنفيذية للاتحاد القومي مشكلة من: عبد اللطيف البغدادي وعبد الحكيم عامر وزكريا محيي الدين، لتضع أسس تشكيل الاتحاد القومي. ويرى د. سيف الدولة في ذلك مؤشراً على عدم استطاعة عبد الناصر تنفيذ مفهومه بالنسبة للاتحاد القومي، بحيث أوكل الأمر للجنة تنفيذية وفق رؤية مخالفة، بدليل انتقاده لطريقة تشكيله في خطابه يوم ٢٩/ ٥/ ١٩٦١ حيث ورد قوله: «وقد رأينا في الاتحاد

---

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(٦٤) محمد السيد سليم، التحليل السياسي الناصري: دراسة في العقائد والسياسة الخارجية، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣)، ص ٣٠٥.

القومي أنه حدث خطأ في التنظيم، خطأ تنظيمي، وأنا قلت هذا الكلام من أول يوم. الخطأ التنظيمي أن الرجعية، والرجعية كلمة نسبية، استطاعت أن تتسلل. وتبقى لها القيادة في كثير من منظمات الاتحاد القومي»[٦٥].

ويذكر د. سيف الدولة أن انتباه جمال عبد الناصر إلى ضرورة التنمية الاقتصادية بدأ منذ بداية الثورة. وأنه اختار أسلوب التنمية الرأسمالي بداية، وأنه منذ تموز/يوليو عام ١٩٥٢ وحتى ٢٠ تموز/يوليو عام ١٩٦١ صدرت سلسلة متتابعة من التشريعات والقرارات التي كانت كلها تستهدف منح تسهيلات وتشجيعات ودعم مالي وقانوني للرأسمالية المصرية والأجنبية، بقصد جلبها للوفاء بمتطلبات التنمية الاقتصادية. مثال قانون رقم ١٥٦ لسنة ١٩٥٣ الذي منح رؤوس الأموال الأجنبية تسهيلات كبيرة، والقانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٥٤ الخاص بالشركات والذي صدر خصيصاً لتشجيع رؤوس الأموال المصرية. وفي عام ١٩٥٦ على أثر العدوان الثلاثي، قررت الثورة تمصير المؤسسات الأجنبية للدول المعتدية ثم البلجيك والاستراليين واليونانيين. وبذلك حررت رأس المال المصري من السيطرة الأجنبية، وعولت عليه كثيراً في شأن التنمية. بل ان الرئيس عبد الناصر تولى الدفاع عن دور الرأسمالية في التنمية في خطب علنية عام ١٩٥٧[٦٦].

ويلاحظ، مستشهداً بالدكتور اسماعيل صبري عبد الله في كتابه **كتابات سياسية**، أنه منذ سنة ١٩٥٥ بدأت الدولة في إنشاء أجهزة التخطيط، حين أقامت «لجنة التخطيط القومي»، ثم أنشأت منصب وزير الدولة للتخطيط. وفي آب/أغسطس عام ١٩٥٩ صدر قرار رئيس الجمهورية باعتماد الخطة الخمسية الأولى ١٩٥٩/ ١٩٦٠ ـ ١٩٦٤/ ١٩٦٥. وما كادت الخطة الخمسية الأولى تبدأ التنفيذ حتى تكشف قصور القطاع الخاص في تنفيذ الجزء الأسهل من الخطة، فاستخلصت القيادة أنه لا يمكن تحقيق أهداف التنمية بدون تغيير عميق في الهيكل الاقتصادي والعلاقات السائدة فيه... وعندما تحقق عبد الناصر من ذلك أصدر سنة ١٩٦٠ قراراً بتأميم بنكي مصر والأهلي. وفي تموز/يوليو عام ١٩٦١ بدأت سلسلة قرارات التحول الاشتراكي. ويقرر د. سيف الدولة أنه كان للتجربة تأثير أكثر عمقاً في تفكير عبد الناصر[٦٧].

وعندما يصل د. سيف الدولة في استعراضه آخر المرحلة يقول: «في ساحة

---

(٦٥) سيف الدولة، «تطور مفهوم الديمقراطية من الثورة إلى عبد الناصر إلى الناصرية،» ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٦٦) سيف الدولة، **الأحزاب ومشكلة الديمقراطية في مصر**، ص ٢١٨ و٢١٧.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢.

التنمية لا تجدي الكلمات الكبيرة، ولا تفيد الشعارات الرنانة، وتصبح كافة الحقوق والحريات الديمقراطية متوقفة في النهاية على كيفية ممارستها. وعلى عطائها العيني... وفي هذه الساحة، ساحة التطبيق، اكتشف عبد الناصر أخطاء التجربة... ووقف مرة أخرى عند مفترق الطرق: ديكتاتورية أم ديمقراطية؟ واختار مرة أخرى الديمقراطية... وكلفه اختياره «ثورة جديدة بكل معاني الثورة وأبعادها»(٦٨).

وفي تقويم التجربة خلال المرحلة يقول: «لقد عاقت تجربة عبد الناصر حل مشكلة الديمقراطية في مصر معوقات تاريخية كثيرة. منها ما هو اجتماعي مثل التخلف العلمي والديمقراطي الكامن في الشعب نفسه نتيجة سنوات القهر الطويلة، وتفشي الأمية وسيادة القيم القروية الذليلة. ومنها ما هو تاريخي مثل قيام ثورة ١٩٥٢ من دون تنظيم شعبي، نتيجة لطبيعة النظام الذي كان سائداً قبل الثورة. ومنها ما هو حتمي مثل معارك التحرر الوطني وما فرضته من قيود ووضعته من حدود للممارسة الديمقراطية. ومنها ما فرض على الثورة مثل محاولات التآمر عليها وما اقتضته تلك المحاولات من إجراءات صارمة للدفاع عنها. ومنها ما يسأل عنه غير عبد الناصر مثل نكوص القوى والعناصر الوطنية والتقدمية عن مساندة الثورة نتيجة خطأ في تحليل الأحداث وتقييم الثورة ذاتها»(٦٩).

أما مسؤولية عبد الناصر خلال المرحلة فيحددها في اختلاط المفهوم الليبرالي للديمقراطية مع المفهوم الاجتماعي في فكر عبد الناصر ومواقفه، بحيث كان يعالج مشكلة الديمقراطية حتى عام ١٩٦١، ويجرب حلها، على ضوء مفهوم اجتماعي للديمقراطية متلبس بجرثومة أو جراثيم المفهوم الليبرالي. وثانيتها: المثالية... والمثالية كأسلوب تتميز بالتجريد الفكري وإنكار الواقع الاجتماعي أو تجاهله وبتأثير ذلك أنجز أمرين متناقضين: إقامة مشروعات لحل مشكلة الديمقراطية مضمونها التغيير لمصلحة الغالبية المحرومة، وإباحة التنظيمات السياسية للجميع. وثالثتها: ما أسماه د. سيف الدولة «الحياد المستحيل» القائم على تصور أنه بمجرد القضاء على الإقطاع وسيطرة رأس المال على الحكم تسترد الديمقراطية عافيتها وتفرض إرادتها، وبالتالي لا يعود هناك داع لتدخل الدولة لنصرة فريق على آخر(٧٠).

رابعاً: مرحلة عبد الناصر (١٩٦١ ـ ١٩٧٠)

يعتبر د. عصمت سيف الدولة الانفصال الذي وقع صباح يوم ٢٨ أيلول/

---

(٦٨) سيف الدولة، هل كان عبد الناصر ديكتاتوراً، ص ٢٠٠.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٢ ـ ٢٢٠.

سبتمبر عام ١٩٦١، نقطة فصل حاسمة في موقف عبد الناصر من محاولة حل مشكلة الديمقراطية. وفي تقديره أن عبد الناصر عرف منذ بداية الانفصال أن غيبة أو غموض المفهوم الديمقراطي هو نقطة الضعف الأساسية، في الثورة التي مكنت الانفصاليين من ضرب الوحدة وليس قرارات الاشتراكية[٧١].

وفي إيضاح ما يقصده يمضي قائلاً: من المهم والجوهري الانتباه إلى أن عبد الناصر حين طور مفهومه للديمقراطية ثورياً عام ١٩٦١، لم يتهم الرأسمالية وإنما اتهم المفهوم المثالي الذي حاول أن يجرد الرأسمالية مما هو جوهرها. اتهم خط الثورة ومفهومها الديمقراطي، ونقد ذاته فقال: «إن الفكر الثوري في تلك الفترة وهو يتطلع إلى الوحدة الوطنية ويدرك ضرورتها الحيوية داخل الوطن، وفي مواجهة الظروف المحيطة به، وقع في الخطأ حين توهم أن الطبقة المحتكرة التي كان لا بد من أن تسلبها الثورة امتيازاتها الاستغلالية يمكن أن تقبل الوحدة الوطنية مع القوى الشعبية صاحبة المصلحة في الثورة، وعانت في داخلها من عوامل الصدام بين القوى الثورية بالطبيعة، والقوى المضادة للثورة بالطبيعة مما أصابها بالشلل وأقعدها عن الحركة، بل كاد أن ينحرف بها في بعض الأحيان عن الاتجاه الثوري الأصيل»[٧٢].

ونلاحظ أن د. سيف الدولة في حديثه عن الأثر السلبي لغيبة أو غموض المفهوم الديمقراطي، لا يقصد مطلقاً غياب الديمقراطية الليبرالية، إنما قصد غياب ما يسميه «الديمقراطية الاجتماعية» المتمثلة بعزل القوى الرأسمالية والاقطاعية والمحافظة، وتنظيم القوى صاحبة المصلحة في التغيير الاقتصادي والاجتماعي. وفي هذا يقف د. سيف الدولة موقف التضاد من كل الذين يرون أن غيبة الحريات بالمفهوم الليبرالي كانت نقطة الضعف التي يسرت الردة الانفصالية.

وفي تقديرنا أن ما يقوله د. سيف الدولة حول غياب تنظيم القوى صاحبة المصلحة في التغيير الاجتماعي، واعتبار ذلك «نقطة الضعف» التي يسرت الردة الانفصالية، لا يتفق تماماً وحقائق الواقع في الاقليم السوري من الجمهورية العربية المتحدة يومذاك. والعلة لم تكن فقط ـ ولا بالدرجة الأولى ـ في الإفساح في المجال للرجعية كما ذهب إلى ذلك الرئيس عبد الناصر في خطابه يوم ١٦/١٠/١٩٦١. فالثابت **أولاً** أن الانفصال إنما كان انقلاباً عسكرياً بفعل تآمر خارجي دفع فيه اثنا عشر مليون دولار لزمرة المتآمرين من العسكريين والمدنيين، وكان الدور الأمريكي والعربي اليميني كبيراً فيه. والثابت **ثانياً** أن جماهير الشعب العربي في سوريا تصدت

---

(٧١) سيف الدولة، «تطور مفهوم الديمقراطية من الثورة إلى عبد الناصر إلى الناصرية،» ص ١٤١.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

للمتآمرين من اللحظة الأولى ودفعت ثمناً غالياً من الشهداء والجرحى والسجناء في التصدي للانقلابيين ومحاولة إعادة الوحدة طوال ما يقرب من عامين بعد الانفصال. والثابت تاريخياً أن النظام الديمقراطي الذي كان قائماً في إيران على عهد محمد مصدق و«الجبهة الوطنية» لم يحل دون الانقلاب العسكري الذي قاده الجنرال زاهدي سنة ١٩٥٣ بتدبير أمريكي. ولا حال النظام الديمقراطي في تشيلي في عهد سلفادور اللندي دون نجاح انقلاب الجنرال بينوشيه سنة ١٩٧٣ بتدبير أمريكي. وفي حدود الواقع الموضوعي الذي كان في الإقليم السوري حينذاك نستطيع أن نجزم بأن القصور الديمقراطي الذي لا ينكر كان عديم الأثر في الدافع للانقلاب الانفصالي ومحدود التأثير في نجاحه. والذين يقولون بغير ذلك يفعلونه إما نتيجة عدم الإحاطة الوافية بالظروف التي كانت قائمة في الإقليم، وإما لأنهم يحاولون تحميل عبد الناصر ونهجه في الحكم المسؤولية التاريخية عن مؤامرة انقلابية لم تعد أسرارها خافية(٧٣).

ولقد أجاد د. سيف الدولة التوصيف بقوله: «هنا تجلت عناصر (الثورية) في جمال عبد الناصر بأوضح ما يكون، فواجه في عام ١٩٦١ ذات ثورة ١٩٥٢ وقادها مرة أخرى بصلابة نادرة نحو درجة أعلى من مراتب الثورات»(٧٤). وذلك بالانتقال من المفهوم الليبرالي للديمقراطية إلى المفهوم الاشتراكي لها، والتحول إلى القول: «أنه لا معنى للديمقراطية السياسية أو الحرية في صورتها السياسية من غير الديمقراطية الاقتصادية أو الحرية في صورتها الاجتماعية». وتميزت المرحلة الجديدة بأن عبد الناصر لم يعد مجرد الأول بين متساوين، وإنما كان قد أصبح الزعيم القومي صاحب الدور الأول في صناعة القرار. ويذكر د. سيف الدولة بهذا الصدد: «أما أنها ثورة عبد الناصر فلأن عبد الناصر هو الذي صاغ أفكارها وأصدر قراراتها وقاد عملية تنفيذها. لا يعني هذا أنه لم يشاور فيها أحداً، بل شاورهم. الذين تكلموا وعارضوا (عبد اللطيف البغدادي وكمال الدين حسين وزكريا محيي الدين)، أما الباقون فعبروا عن مواقفهم بالصمت وعدم الاعتراض. ومن استعان بهم عبد الناصر في صياغة ثورته في قوانين، وكان من بينهم عزيز صدقي، لم يطلب إليهم رأيهم في مبدأ الثورة، بل طلب رأيهم في كيفية تنفيذها»(٧٥).

ولقد حدد عبد الناصر يوم ٤/ ١١/ ١٩٦١ قواعد التحول الجديد، بحيث يتم

(٧٣) عوني فرسخ، «الانفصال وانعكاساته في الفكر والعمل الوحدوي العربي،» ورقة قدمت إلى: ندوة «٤٠ عاماً على الوحدة المصرية السورية» التي نظمتها وحدة دراسات الثورة المصرية في مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، ٢٢ ـ ٢٤ آذار/ مارس ١٩٩٨.

(٧٤) سيف الدولة، **الأحزاب ومشكلة الديمقراطية في مصر**، ص ٢٢٨.

(٧٥) سيف الدولة، **هل كان عبد الناصر ديكتاتوراً**، ص ٢٨٧.

تنظيم القوى الشعبية على أساس من التمثيل الشعبي العريض والعميق في الوقت نفسه. وأن يرتبط العمل الوطني التقدمي بميثاق محدد يتضمن حصيلة التجارب الثورية التي عاشها الشعب. وأن الشعب نفسه هو الذي يتحتم عليه أن يقود التطور ويمارس سيطرة حقيقية على شؤون الحكم. ولتنفيذ هذه الغاية بأبعادها الثلاثة جرى بموجب قرار رئيس الجمهورية رقم ١٧٨٩ لسنة ١٩٦١، الصادر في ١٩٦١/١١/١٥ اجتماع «اللجنة التحضيرية للمؤتمر الوطني للقوى الشعبية». وفي تحقيق المهمة المسندة إليها اعتمدت اللجنة مبدأ «العزل السياسي»، وأوصت بعزل من تتعارض مصالحهم مع الثورة الاشتراكية. كما اعتمدت تحديد نسبة عضوية القوى الاجتماعية في المؤتمر على أساس نسبة المساهمة في الدخل القومي والأهمية النسبية اقتصادياً. وهو الإجراء الذي ينتقده د. سيف الدولة بحجة أن اللجنة اتخذت مجتمع ما قبل التحول الاشتراكي وعاء لتحديد هذه النسبة، ثم اعتبرت أن الواقع الحالي من البنية الاقتصادية يساهم في تحديد تطابق (المصلحة المستقبلية التي يتطلع إليها صاحب الموقع)[٧٦].

وعلى أساس توصيات اللجنة صدر القانونان رقم ٣٤ لسنة ١٩٦٢ بالعزل السياسي، ورقم ٣٥ لسنة ١٩٦٢ بتكوين المؤتمر، وتم انتخاب أعضاء المؤتمر الوطني للقوى الشعبية على أساس قانون الانتخابات رقم ٧٣ لسنة ١٩٥٦ والقانون رقم ٣٤ لسنة ١٩٦٢. وانعقد المؤتمر في المدة ما بين ٢١ أيار/مايو و٣٠ حزيران/يونيو عام ١٩٦٢، وأقر الميثاق وأصدره بعد مناقشات طويلة، وشارك في رئاسته جمال عبد الناصر وأنور السادات وكمال الدين حسين. ويلاحظ د. سيف الدولة أن «أعداء الثورة الاجتماعية الاشتراكية» كما سمتهم اللجنة التحضيرية شاركوا على نطاق واسع في المؤتمر الذي أقر الميثاق وأصدره[٧٧].

وفي تقويمه للمؤتمر وما دار فيه يكتب قائلاً: «الأسلوب الأمثل الذي صدر به الميثاق والقرارات التي اتخذت في تكوين المؤتمر الذي أصدره، تمس مشكلة الديمقراطية في مصر في الصميم. لقد تضمنت الإجراءات الاقتصادية التي سبقت إصدار الميثاق مزيداً من التحرر لقوى الشعب العاملة. وطرحه على أكبر مؤتمر شعبي سياسي منظم في تاريخ مصر، بدلاً من إصداره بقرار جمهوري مثل القوانين التي سبقته، يعبر بذاته عن اتجاه ديمقراطي لا شك فيه. وأكثر من كل هذا دلالة ديمقراطية عبد الناصر ما دار في المؤتمر واللجنة التحضيرية من قبله في مناقشة ساهم فيها عبد الناصر بقسط وفير. وعلى قدر ما نعلم لم يحدث في تاريخ مصر، ولا في تاريخ أي بلد آخر، أن

(٧٦) سيف الدولة، «تطور مفهوم الديمقراطية من الثورة إلى عبد الناصر إلى الناصرية،» ص ١٤٨.

(٧٧) سيف الدولة، الأحزاب ومشكلة الديمقراطية في مصر، ص ١١١.

اهتم رئيس دولة وقائد بأن ينتخب الشعب ممثلين له ليعرض عليهم أفكاره ليناقشوه فيها، قبل أن تعلن على الوجه الذي جرت به المناقشات الصريحة في المؤتمر الوطني للقوى الشعبية. كما لا يكاد يكون معقولاً أن ذلك الرئيس القائد الزعيم لا يستثني من عضوية المؤتمر أولئك الذين يعرف أن أفكاره تدينهم فيقبل تحدي اللقاء معهم في مؤتمر علني، تدور المناقشة فيه تحت سمع وبصر الشعب، فيجادلونه ويجادلهم ويدافع عن موقفه المعادي لهم. ذلك لأن الرأسماليين والليبراليين وسدنتهم من المثقفين والكتاب كانوا على أوسع نطاق في المؤتمر، كما كانت البيروقراطية ممثلة على نطاق واسع»[٧٨].

وفي تقويمه للميثاق الصادر عن المؤتمر الوطني للقوى الشعبية يشير إلى أن الميثاق يحدد ثلاثة أسس لقيام الديمقراطية السليمة: **الأول** أن الديمقراطية السياسية لا يمكن أن تتحقق في ظل سيطرة طبقة من الطبقات، والصراع الحتمي والطبيعي بين الطبقات لا يمكن تجاهله، ولكن ينبغي حله سلمياً. **والثاني**: أن الرجعية تتصادم مصالحها مع مصالح مجموع الشعب بحكم احتكارها الثروة، ولهذا فإن سلمية الصراع الطبقي لا يمكن أن تتحقق إلا بتجريد الرجعية من جميع أسلحتها. **الثالث**: أن تحالف قوى الشعب العاملة، وهي الفلاحون والعمال والجنود والمثقفون والرأسمالية الوطنية، هو البديل الشرعي لتحالف الإقطاع مع رأس المال المستغل[٧٩].

كما يلاحظ أن الميثاق يتفق مع الماركسية في تشخيص مشكلة الصراع الطبقي إلى حد كبير، ولكنه يختلف معها اختلافاً جذرياً في حل المشكلة. إذ هو يضع الحل في إطار سلطة الشعب، ولا يذهب المذهب الماركسي في حل مشكلة الديمقراطية في إطار الصراع الطبقي الذي يعتبره قانوناً[٨٠].

وينتهي د. سيف الدولة في تقويمه للميثاق إلى القول: «قطع الميثاق نهائياً وبحسم كل علاقة بين مفهوم الديمقراطية والمفهوم الليبرالي (البرجوازي). وأصبح موقفه محدداً، ولا ديمقراطية إلا في مجتمع اشتراكي، ولا ديمقراطية على أي وجه في مجتمع رأسمالي مهما كانت أشكال الممارسة السياسية المتاحة للشعب فاقد الحرية أصلاً بفعل القهر الاقتصادي. وهو واضح الدلالة ولا يحتاج إلى مزيد من التعليق، وإن كان في حاجة إلى تحديد لمفهوم الاشتراكية وهذا موضوع آخر. المهم أن مفهوم الديمقراطية في مرحلة عبد الناصر كما عبر عنه الميثاق ينفي نفياً حاسماً أوهام (وجود) ديمقراطية

---

(٧٨) سيف الدولة، هل كان عبد الناصر ديكتاتوراً، ص ٢٩٤ و٢٩٣.

(٧٩) سيف الدولة، «تطور الديمقراطية من الثورة إلى عبد الناصر إلى الناصرية،» ص ١٤٩.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

في أي نظام رأسمالي»[٨١].

وينوه بنص الميثاق على ضمان نصف مقاعد التنظيمات الشعبية، وعلى جميع المستويات بما فيها مجلس النواب، للعمال والفلاحين، باعتبارهم الأكثرية التي طال حرمانها. ويرى أن ذلك غير مسبوق. يذكر أن عبد الناصر برره بأنه سبيل حماية عدم تسلط طبقة الإقطاع ورأس المال على الحكم ـ كما قال في مباحثات الوحدة الثلاثية مساء ٩/٤/١٩٦٣ ـ ويضيف معقباً بأن النص على ٥٠ بالمئة للعمال والفلاحين يدفع إلى تنمية جرأة التصدي للعمل العام بعد سنين طويلة من التعود على السلبية. «وبهذا يكون العنصر المبتكر من مفهوم الديمقراطية، كما جاء في الميثاق، من أكثر العناصر لزوماً في المجتمعات المتخلفة في العالم الثالث ومن بينها مصر، حتى لو لم يكن ضماناً (بذاته) ضد تسلل الرجعية وانقضاضها»[٨٢].

ويلاحظ د. سيف الدولة أن الميثاق لم يحدد كيف تتحالف قوى الشعب العاملة، وكيف تستطيع أن تقيم «الاتحاد الاشتراكي العربي». ويتساءل: وماذا لو رفضت القوى أن تتحالف؟. وفيما لو تحالفت فما هي تلك «الوحدة الوطنية» وما شكلها وما مضمونها؟.. أي وحدة وطنية وعلى ماذا على وجه التحديد؟ ويقرر: «كل هذا جاء في الميثاق غامضاً وكان لهذا الغموض أكبر الآثار في محاولات التطبيق». ولكنه يستدرك قائلاً: «بقدر ما أحاط الغموض بمفهوم الديمقراطية ـ في الميثاق ـ على مستوى التنظيم الجماهيري (الاتحاد الاشتراكي العربي) كان المفهوم على المستوى القيادي واضحاً. ونعرف أن من عناصر المفهوم الديمقراطي كما جاء في الميثاق تشكيل حزب (أسماه عبد الناصر طليعة الاشتراكيين) يتكون على أساس الانتقاء وليس الانتماء، يقود تحالف قوى الشعب العاملة ويكون تحت قيادة جماعية»[٨٣].

كما يلاحظ أن الميثاق وضع في مرحلة كانت العلاقة مع الدول الاشتراكية قد توثقت وانفتحت مجالات التفاعل بين مصر وبينها، ما مكن عبد الناصر من أن يجمع بين الخبرة المحلية خلال السنوات السابقة المعرفة بالتجارب الماركسية، وبخاصة في أوروبا الشرقية، واليوغسلافية على الأخص، بحيث جاء الميثاق متأثراً بتجربة «الديمقراطية الشعبية»، وليس بتجربة «ديكتاتورية البروليتاريا» السوفياتية. ويدلل على ذلك بأن المادة الثالثة من دستور ١٩٦٤ التي تحدد مهمة الاتحاد الاشتراكي العربي ليكون السلطة الممثلة للشعب والدافعة لإمكانات الثورة والحارسة على قيم الديمقراطية

---

(٨١) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٥٩ ـ ١٦١.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

السليمة، شديدة القرب في دلالتها لمواد جاءت في دساتير دول شرق أوروبا: بلغاريا عام ١٩٤٧، ورومانيا عام ١٩٤٨، ويوغسلافيا عام ١٩٤٦[٨٤].

ويرى د. سيف الدولة أن تشابه صيغة «تحالف قوى الشعب العاملة» كما جاءت في **الميثاق** مع الصيغة المعتمدة في يوغسلافيا من عوامل قبول الحزب الشيوعي المصري والحركة الديمقراطية للتحرر الوطني «حدتو» حل نفسيهما والاندماج في حزب «طليعة الاشتراكيين»، قابلات بالتخلي عن دور القيادة وعن فكرة الصراع الطبقي وديكتاتورية البروليتاريا[٨٥].

وحين يأتي للممارسة في ظل **الميثاق** ومرحلة عبد الناصر يسجل د. سيف الدولة نقداً قاسياً فهو يقول: «نستطيع أن نقول ببساطة ويقين إن مفهوم الديمقراطية الذي ورد في **الميثاق**، والذي تتميز به مرحلة عبد الناصر، لم يطبق - في جانبه السياسي - طوال حياة عبد الناصر. أنشيء تحالف مع قوى الشعب العاملة، ولكنه ليس التحالف الذي نص عليه **الميثاق**. قامت منظمة باسم الاتحاد الاشتراكي العربي ولكنها ليست الاتحاد الاشتراكي العربي الذي جاء في **الميثاق**. مارس الاتحاد الاشتراكي العربي الذي أقيم مهمات سياسية، ولكن ليست هي المهمات التي جاءت في **الميثاق**. أنشيء التنظيم السياسي الذي يقود التحالف ولكنه ليس التنظيم السياسي الذي جاء في **الميثاق**»[٨٦].

ويعيد ذلك إلى عدم إعمال القانون رقم ٣٤ لسنة ١٩٦٢، الخاص بعزل «من خضع لاجراءات التأميم» التي صدرت بها القوانين والقرارات الاشتراكية، أي البرجوازية على وجه التحديد. ولأن الدولة غدت ابتداء من عام ١٩٦١ جهاز إدارة رئيسياً للاقتصاد، وتملك القدر الأكبر من أدوات الإنتاج، وأقامت «القطاع العام» وأبقت إلى جانبه «القطاع الخاص»، فإنها من حيث لا تقصد، وعلى غير ما تريد، يسرت تشكل حلف في ما بين برجوازيي «القطاع الخاص» وبيروقراطيي «القطاع العام» مضمونه تبادل المنافع. حلف يدير الدولة، تحت القيادة وفوق الشعب. وسمي حينئذ «الطبقة الجديدة» أو - الطبقة العازلة - وقد تولى هذا الحلف تشكيل الاتحاد الاشتراكي العربي فسلبه سلطته، كما تولى تعريف العامل والفلاح، إذ اعتبر فلاحاً كل من يملك حتى ٢٥ فداناً، واعتبر عاملاً كل من تتوفر فيه شروط عضوية النقابات المهنية.

وهكذا انبرى الذين يحوزون ٢٥ فداناً في الريف أو حتى عشرة أفدنة، فاحتلوا

---

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

مقاعد الفلاحين في التحالف وطردوا ملايين العمال الزراعيين وعمال التراحيل والأجراء والمستأجرين وصغار الملاك. وهكذا انبرى لاحتلال مقاعد العمال في التحالف وكيلو الإدارات ورؤساء الأقسام وخريجو الجامعات من الأطباء والمحامين والمهندسين والصحفيين، ومن إليهم من العاملين في المؤسسات والشركات(٨٧).

ويلاحظ د. سيف الدولة: «لما أراد جمال عبد الناصر تصحيح هذا الوضع الشاذ، عام ١٩٦٨، فأصدر بصفته رئيساً للاتحاد الاشتراكي العربي، تعريفاً يقول إن العامل «هو الذي يعمل يدوياً أو ذهنياً في الصناعة أو الزراعة أو الخدمات، ويعيش من دخله الناتج من هذا العمل، ولا يحق له الانضمام إلى نقابة مهنية، ولا يكون من خريجي الجامعات أو المعاهد العليا أو الكليات العسكرية، ويستثنى من ذلك من بدأ حياته عاملاً وحصل على مؤهل جامعي وبقي في نقابته العمالية». أما الفلاح فهو «الذي لا يحوز هو وأسرته أكثر من عشرة أفدنة على أن تكون الزراعة مصدر رزقه وعمله الوحيد، وأن يكون مقيماً في الريف»... وحين جرت على أساسه انتخابات تشكيلات الاتحاد الاشتراكي العربي، أوقف الحلف البيروقراطي الرأسمالي الانتخابات عند مستوى المؤتمر القومي الذي لا ينعقد إلا كل سنتين. أما لجان المحافظات واللجنة العامة واللجنة التنفيذية، أي اللجان القيادية، فقد تم تشكيلها «بالتعيين»، تفادياً لتسرب فلاح أو عامل، أي فلاح أو أي عامل، إلى القيادة(٨٨).

ويعدد د. سيف الدولة الطوائف التي تشكلت من بين عناصرها «الطبقة الجديدة» بادئاً بالمؤسسة العسكرية التي تصاعدت سلطتها بعد عام ١٩٥٥ وأصبحت دولة فوق الدولة. وامتصت قياداتها قدراً لا بأس به من الدخل القومي، فأصبح القادة العسكريون من بين قمم الأثرياء والمترفين والوسطاء في الصفقات المدنية والعسكرية، ففسدوا هم أولاً، وأفسدوا الحياة ثانياً. يليهم البيروقراطيون الذين تغير واقعهم من عناصر دولة راكدة إلى رجالات دولة ناشطة. والطائفة الثالثة الناشطون في مجال الخدمات، كالوساطة والسمسرة وفي الاستيراد والتصدير والاستشارات والمقاولات.

أما الطائفة الرابعة، فالكتاب والصحفيون وحملة الأقلام المباركون كل شيء. وخامس الطوائف، ملاك الأراضي الجدد، خدم الباشوات السابقين ووكلاؤهم ومدراء عزبهم(٨٩).

وتحت عنوان «محاولة أخيرة» يذكر د. سيف الدولة: «ففي عام ١٩٦٥ كان

---

(٨٧) سيف الدولة، **الأحزاب ومشكلة الديمقراطية في مصر**، ص ١٢٥.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٢٦ و١٢٥.

(٨٩) سيف الدولة، **هل كان عبد الناصر ديكتاتوراً**، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٥.

يبدو أن جمال عبد الناصر قد يئس من محاولة حل مشكلة الديمقراطية على المستوى الشعبي من خلال جيل نشأ رأسمالياً بيروقراطياً ولم يزل. فأعلن يوم ٢٠ كانون الثاني/ يناير ١٩٦٥ أمام مجلس الأمة، بعد ترشيحه رئيساً، «برنامجه للسنوات القادمة». ويستعرض د. سيف الدولة بإيجاز البرنامج الذي أعلن فيه عبد الناصر ضرورة تمهيد الطريق لجيل جديد يقود الثورة في جميع مجالاتها السياسية والاقتصادية والفكرية. جيل أكثر وعياً وصلابة وطموحاً، والتأكيد على ضرورة فسح الطريق للجيل الجديد. ويضيف بأن عبد الناصر لم يقف عند حدود إعلان برنامجه وإنما باشر تشكيل منظمة «الشباب الاشتراكي»، باستقلال تام عن «الاتحاد الاشتراكي العربي». ويعلق على ذلك د. سيف الدولة: «ولأول مرة ترى مصر كيف يمكن أن يتم تكوين تنظيم سياسي تكويناً علمياً يختلط فيه النمو الفكري بالنمو الحركي. ونجحت التجربة نجاحاً فائقاً، إلى درجة أنه في شباط/فبراير عام ١٩٦٨، بعد الهزيمة، كانت هي القوة الوحيدة التي قادت الجماهير في مظاهرات صاخبة تطالب بمحاسبة المسؤولين، ولم تستثن من المطالبة بالمحاسبة حتى جمال عبد الناصر نفسه. وكان ذلك برهاناً على أن أملاً شعبياً ديمقراطياً تقدمياً قد بدأ في مصر، وأن الثورة ـ أخيراً ـ قد أنجبت جيلها. أما عبد الناصر فقد تجاوز ما أصابه من أبناء ثورته، واستجاب لندائهم، وأصدر **بيان ثلاثين مارس** متضمناً ما كانوا يطالبون به. أما البيروقراطية ـ المعشّشة ـ في الاتحاد الاشتراكي العربي فقد أفزعها المولود الجديد الذي شب مبكراً على الطوق، فأصدر أمين عام الاتحاد الاشتراكي العربي (علي صبري) قراراً بتجميد نشاط منظمة الشباب، وطرد خيرة شبابها من صفوفها. وضربت التجربة الجديدة الوليدة... إلى حين»[٩٠].

وفي تقويمه لتجربة عبد الناصر يسجل د. سيف الدولة أربع ملاحظات:

الأولى: كانت الثورة قد خطت خطوات كبيرة في نطاق اتجاهها الديمقراطي العام، نحو تحرير الفلاحين والعمال، واستعملت كل الأساليب التي خطرت على بالها لإخراج الشعب من سبيله. ولكن البيروقراطية المتحالفة مع الرأسمالية الطفيلية اغتصبت المؤسسات الشعبية وسيطرت عليها وسخرتها لمصلحتها، فأصبح كل منها منذ نشأته وإلى أن قضى أداة تابعة للسلطة التنفيذية[٩١].

الثانية: من بين الانجازات الديمقراطية للثورة كان الإنجاز البشري أروعها، لأنه استولد الشعب العملاق جيلاً يقظاً، واليقظة الشعبية أولى شروط الديمقراطية نظاماً والديمقراطية ممارسة[٩٢].

(٩٠) سيف الدولة، **الأحزاب ومشكلة الديمقراطية في مصر**، ص ١٢٩.

(٩١) سيف الدولة، **هل كان عبد الناصر ديكتاتوراً**، ص ٣٤٩.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٣.

الثالثة: الجرائم التي ارتكبت ضد بعض المواطنين الذين قبض عليهم خلال مراحل متفرقة من حكم عبد الناصر، هي **أولاً** جرائم معاقب عليها بأقصى العقوبات إلى حد الإعدام بمقتضى القوانين ذاتها التي تشكل ركناً من أركان نظام عبد الناصر. وهي **ثانياً**، تقع في كل مجتمع وفي كل نظام، ومهما بلغت بشاعتها لا تؤثر في طبيعة النظام ذاته. ثم إن تلك الجرائم قد تحددت مسؤوليتها قضائياً على عاتق الذين كانوا في ظل حكم عبد الناصر يناهضونه ويقيمون دولتهم العسكرية فوق دولته المدنية. ثم إذا قيل انه لم يفعل شيئاً نقول: إن عبد الناصر هو الذي صفى المؤسسة العسكرية وقدم أعضاءها للمحاكمة. وفي حياته قضى على شمس بدران، عميد المجرمين في القوات المسلحة وصلاح نصر، عميد المجرمين في المخابرات العامة، بعقوبات جسيمة بعد محاكمات عادلة، فيما قام السادات بالإفراج عنهما(٩٣).

الرابعة: صراع عبد الناصر مع الإخوان المسلمين والشيوعيين لا علاقة له بمشكلة الديمقراطية في مصر، وإنما كان صراعاً على السلطة، والصراع على السلطة ليس لعبة رياضية. إن كلاً من الشيوعيين والإخوان كان حزباً منظماً يواجه دولة منظمة يقودها عبد الناصر. وقد قدر الإخوان ودبروا وخططوا وجهزوا وأعدوا ما استطاعوا من عدة لإسقاط عبد الناصر. ولو نجح أي منهما ـ الشيوعيون والاخوان ـ بما دبر وخطط لقدموا عبد الناصر وكثيرين من رفاقه إلى المشانق، أو لو نجحت محاولات اغتياله. اختاروا إذن قواعد الصراع بالعنف فتحداهم إليها وسحقهم بدلاً من أن يسحقوه. وقد يكون من حقهم الانساني أن يتألموا، ولكنهم لا يستطيعون أن ينسوا أن عبد الناصر ما خالف قواعد الصراع التي اختاروها. ولا علاقة لشعب مصر بتلك القواعد وصراعاتها الدموية من أجل الاستيلاء على الحكم. أي لا علاقة لتلك القواعد وصراعاتها بمشكلة الديمقراطية في مصر، فلا توجد دولة في العالم تقبل أن يسقطها أعداؤها بالعنف خشية أن تتهم بأنها غير ديمقراطية(٩٤).

خامساً: مرحلة السادات (١٩٧١ ـ ١٩٨٠)

لم يتناول د. عصمت سيف الدولة المرحلة الرابعة من تجارب مصر الديمقراطية بإسهاب، كما فعل بالنسبة للمراحل الثلاث السابقة. ويعود ذلك في تقديرنا إلى أنه اعتبر مرحلة السادات ردة عن كل من مرحلة عبد الناصر ومرحلة الثورة باتجاه إعادة الاعتبار للمفاهيم الليبرالية التي كانت سائدة قبل سنة ١٩٥٢. ولما كان قد قال كل ما

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٠.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٣٦١.

يريد بالنسبة للمرحلة الأولى والنظام الليبرالي الذي كان قائماً فيها فإنه قصر حديثه في المرحلة الرابعة بصفة خاصة على المستجدات خلالها، والتي لم يكن لها مثيل في المرحلة الأولى.

ونلاحظ أن د. سيف الدولة اهتم بدستور عام ١٩٧١، الصادر في بداية عهد السادات وبإشرافه، منبهاً إلى عنوان الباب الأول من الدستور «المقومات الأساسية للمجتمع». وقد تضمن الفصل الثاني منه «المقومات الاقتصادية»، النص على تنظيم الاقتصاد القومي وفق خطة تنمية شاملة تضمن زيادة الدخل وعدالة التوزيع، ورفع مستوى المعيشة، والقضاء على البطالة وزيادة فرص العمل وربط الأجر بالإنتاج، وضمان حد أدنى للأجور، ووضع حد أعلى يكفل تقريب الفروق في الدخول (المادة ٢٣). وينتهي إلى القول: «نشهد لدستور ١٩٧١ الذي صدر في ١١ أيلول/سبتمبر ١٩٧١ بأنه إذ صاغ القواعد العامة للتحول الاشتراكي أحكاماً فيه وحصنها ضد المساس والإهدار ووضعها تحت حماية قانون العقوبات، قد فتح الباب لمزيد من التحول الاشتراكي، وأنه لم يكن ردة على دستور ١٩٦٤، بل كان امتداداً واستمراراً له في هذا الشأن. وهو ما يعني أن الدستور قد فتح الباب للمزيد من الديمقراطية»[٩٥].

وعندما يأتي لمناقشة «الانفتاح» يتحفظ على القول بأنه انفتاح اقتصادي، وانما يعتبره مقدمات مبكرة لانقلاب على المقومات الأساسية للمجتمع كما وردت في دستور ١٩٧١ فهو يقول: «بعد أن أعلنت الحكومة لأول مرة بيانها أمام مجلس الشعب (٢١ نيسان/ابريل ١٩٧٤) عن الانفتاح الاقتصادي، انبرت لجنة مشتركة من مجلس الشعب ووضعت برنامجاً اقتصادياً شاملاً للانفتاح الاقتصادي بقصد (تغيير المقومات الأساسية للاقتصاد المصري)، أي تغيير الفصل الثاني من الباب الأول من الدستور الذي عرضنا من قبل أحكامه. . . أليس من حقنا إذن، أن نسمي تغيير الدستور بغير الطرق الدستورية انقلاباً»[٩٦].

وفي مناقشة مواد القانون رقم ٤٣ لسنة ١٩٧٤ ـ قانون تنظيم استثمار المال العربي والأجنبي والمناطق الحرة ـ يلاحظ أن القانون نص على جواز مشاركة المصريين ـ مقيمين وغير مقيمين ـ للأجانب والعرب في مشاريعهم الاستثمارية، ما اعتبره تحايلاً لتمكين الرأسمالية المصرية من معاودة نشاطها خلافاً لأحكام الدستور والقوانين السارية المفعول. كما يلاحظ أن القانون عندما أباح للمستثمرين الأجانب والمصريين إذ شاركوهم، حيازة أية مساحة من الأراضي، ولو بلغت عشرات الألوف من الأفدنة،

---

(٩٥) سيف الدولة، الأحزاب ومشكلة الديمقراطية في مصر، ص ١٣٧ ـ ١٤٠.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٤٠ و١٤١.

بإيجار يمتد إلى خمسين سنة ثم خمسين أخرى، إنما خالف بشكل صريح القانون رقم ٥٢ لسنة ١٩٦٦ الذي نص على أنه «لا يجوز لأي شخص هو وأسرته التي تشمل زوجته وأولاده القصر أن يحوز بطريق الإيجار أو وضع اليد أو بأية طريقة أخرى مساحة تزيد على خمسين فداناً من الأراضي الزراعية وما في حكمها من الأراضي البور والصحراوية»[٩٧].

وفي ما يتصل بنظام الحكم ينبه د. سيف الدولة إلى أن دستور عام ١٩٧١ أعطى رئيس الجمهورية «بالإضافة إلى السلطات التي كانت له في ظل دستور ١٩٦٤، سلطات لا حدود لها، ولا مثيل لها، في أي دستور سابق في مصر، أو معاصر في أية دولة متمدنة في العالم. ذلك لأن الدستور أنشأ وظيفة جديدة أسندها إلى رئاسة الجمهورية هي وظيفة رئيس الدولة. في الدستور السابق كانت صفة رئيس الجمهورية تخوله حق تمثيل الدولة في علاقاتها الخارجية.. في الدستور الحالي أصبحت سلطة داخلية... ان رئيس الجمهورية الذي هو رئيس السلطة التنفيذية ـ قد أصبح أيضاً حكماً بين السلطات وفوقها جميعاً (المادة ٧٣)... أصبح بإمكانه، بصفته رئيساً للدولة، أن يحل محل مجلس الشعب، والقضاء، وأن يتدخل في أي شأن من شؤون أية سلطة «ليضمن تأدية دورها في العمل الوطني» المتروك لتقدير سيادته. كما خولته المادة (٧٤) سلطة اتخاذ الاجراءات التي يراها واستفتاء الشعب عليها مباشرة، إذا «قام خطر يهدد الوحدة الوطنية أو سلامة الوطن أو يعوق مؤسسات الدولة في أداء دورها الدستوري»[٩٨].

ويضيف د. سيف الدولة موضحاً: «وهذا كله، من أول الخطر الذي يهدد الوحدة الوطنية إلى آخر الخطر الذي يعوق مؤسسات الدولة عن أداء دورها الدستوري متروك لتقديره... وماذا في هذا؟ فيه أن رئيس الجمهورية، بصفته رئيساً للدولة، يستطيع ـ إذا أراد ـ أن يحل محل كافة المؤسسات الدستورية لأن له أن يمارس سلطته هذه حتى في حالة قيام المؤسسات الدستورية وعدم وجود أي عائق يعوقها.

إن واحداً من أساتذة القانون الدستوري في جامعة القاهرة لم يجد ما يقوله تعليقاً على هذه المادة إلا الدعاء (بصدق وعمق) بألا تستعمل[٩٩]. ولقد سمع دعاؤه... فالواقع أن الرئيس أنور السادات لم يستعمل حتى الآن ـ ١٩٧٧ ـ السلطات المخولة له في هذه المادة ... وهذا ما يعني أننا لا نناقش ديمقراطية الرئيس، بل نناقش

---

(٩٧) المصدر نفسه، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

(٩٩) **يحيى الجمل، النظام الدستوري في جمهورية مصر العربية مع مقدمة في دراسة المبادىء الدستورية العامة (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٤).**

ديمقراطية النظام. والنظام هنا يفسح المجال بدون قيود لقيام دكتاتورية فردية مطلقة»[١٠٠].

وحول التنظيم السياسي في المرحلة الجديدة يلاحظ د. سيف الدولة أنه في أيار/مايو عام ١٩٧١ بدأت تصفية «الاتحاد الاشتراكي العربي» بأن ألغي التنظيم السياسي داخله، ثم حلت جميع وحداته بقرار من رئيسه. وفي تبيان النهج الذي اعتمد في استكمال عملية التصفية يقول: «لقد عاصر الرئيس أنور السادات التجربة منذ بدايتها، وكان مشرفاً على إعادة تشكيل الاتحاد الاشتراكي العربي، فهو يعلم حقيقته تماماً منذ ولادته إلى أن أصبح رئيسه. ونستطيع أن نجزم بأن الرئيس أنور السادات لم يكن مؤمناً بالاتحاد الاشتراكي العربي فكرة وتنظيماً. وآية هذا ما قاله من أنه لو كان الأمر بيده عام ١٩٥٦ لأنشأ الأحزاب (حديثه المنشور يوم ٢٥ كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٦). على كل حال فإنه بادر إلى حله بعد ١٥ مايو ١٩٧١، وأعاد انتخاب وحداته حتى اللجنة المركزية. ثم لم ينشىء اللجنة التنفيذية العليا قط. انتهى دور المؤتمر القومي، فتولى تعيين وإعفاء أمناء اللجنة المركزية. وقد انتهى الأمر عن طريق تقسيم اللجنة المركزية إلى ثلاثة تنظيمات، ثم تم تحويل التنظيمات إلى أحزاب»[١٠١].

ويدقق د. سيف الدولة في موضوع عقد معاهدة الصلح مع اسرائيل والاستفتاء عليها، فيقول: «في يوم ٢٦ مارس ١٩٧٩ وقع رئيس جمهورية مصر العربية اتفاق سلام مع دولة اسرائيل، وأصدر به القرار الجمهوري رقم ١٥٣ لسنة ١٩٧٩ ووافق عليه مجلس الشعب بتاريخ ١٠ ابريل ١٩٧٩ فأصبح الاتفاق نافذاً، وله قوة القانون طبقاً للمادة ١٥١ من الدستور، بدون حاجة إلى استفتاء الشعب فيه. ومع ذلك فإنه قد طرح الاتفاق الذي أسمي «معاهدة السلام المصرية ـ الاسرائيلية» على الاستفتاء الشعبي يوم ٢٠ ابريل ١٩٧٩»[١٠٢].

وما دام الاتفاق قد أصبح بحكم القانون نافذاً قبل الاستفتاء عليه، فإن الاستفتاء من وجهة النظر الدستورية لا يعتد به، ولا يعتبر استفتاء أصلاً. ولكن الاستفتاء الذي أجري دونما حاجة قانونية إليه إنما قصد به تحميل الشعب العربي بمصر وزر معاهدة لم يكن طرفاً في عقدها، وتمكين من عقدوها من الادعاء بأنها حظيت بقبول شعبي بنسبة ٩٩,٩ بالمئة وإبراء ذمتهم أمام التاريخ. ويعتبر

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ١٥٩ و١٦٠.

(١٠٢) سيف الدولة، الاستبداد الديمقراطي، ص ١٣٢.

د. سيف الدولة هذا أشد أنواع (الاستبداد الديمقراطي). ذلك لأن الاستفتاء الذي جرى من الصنف الذي اعتبره (ثالثة الاثافي) في تحديده للاستفتاء الذي يكون غطاء للاستبداد[١٠٣].

ومع أن «المعاهدة» أقرت واعتبرت قانوناً بموجب المادة (١٥١) من دستور ١٩٧١، إلا أنها برغم ذلك مخالفة للدستور المصري. ذلك لأنه حين وقعت المعاهدة كان في مصر دستوران، صدر كل منهما عن طريق الاستفتاء الشعبي. أول الدستورين والأسبق في الصدور هو الدستور الاتحادي الذي استفتي فيه الشعب ووافق عليه بأغلبية كاسحة، وبه قامت دولة الاتحاد بين مصر وسوريا وليبيا، الدستور الثاني خاص بمصر. ولم تطبق كل أحكام الدستور الاتحادي، ومع ذلك فإن القواعد الدستورية لا تلغى بمخالفتها أو الامتناع عن تطبيقها، ولا تسقط بالتقادم، ولا يلغى الدستور الاتحادي، إلا باستفتاء شعبي آخر (المادة ٦٨ من الدستور ذاته)... والدستور الاتحادي قائم في مصر ملزم لحكامها. وبرغم ذلك فقد طرح على الاستفتاء الشعبي في مصر قرار محرم تحريماً قطعياً بصريح نصوص الدستور الاتحادي الذي أصدره الشعب يوم أول أيلول/سبتمبر عام ١٩٧١. فقد تضمن إعلان بنغازي، الذي استفتي فيه كجزء من الدستور، النص الآتي: «قرر الرؤساء الثلاثة بالإجماع ما يلي:

١ ـ أن تحرير الأرض المحتلة هو الهدف الذي ينبغي أن تسخر في سبيله الإمكانات والطاقات.

٢ ـ أنه لا صلح ولا تفاوض ولا تنازل عن أي شبر من الأرض العربية.

٣ ـ أن لا تفريط في القضية الفلسطينية ولا مساومة عليها»[١٠٤].

وبعد أن يسجل د. سيف الدولة أكثر من مخالفة دستورية ينتهي إلى القول: «ماذا كانت النتيجة بالنسبة إلى الديمقراطية؟... لا نريد أن نعيد ما قلناه عن فترة ما قبل ١٩٥٢ أو عن فترة ١٩٥٢ ـ ١٩٦١. ان كل عوائق الديمقراطية تعود اليوم بعودة (سيطرة رأس المال) إلى الحكم وسيطرة الرأسمالية على الشعب»[١٠٥].

ويضيف موضحاً: «ان أغلبية شعب مصر تحولت، تحت وطأة الإفقار الذي جاء به الانفتاح، إلى شعب جائع، همه الأول البحث عن لقمة العيش، مشغولة بمحاولة المحافظة على الحياة، ما يؤثر تأثيراً سلبياً في مقدرتها على المشاركة في الحديث عن

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

الديمقراطية أو ممارستها. الديمقراطية الآن، بالنسبة إليها، وبأي مقياس علمي، هي أن تأكل وتشرب وتسكن لتستطيع بعد ذلك - ليس قبل ذلك - أن تساهم إيجابياً في التنظيمات والأحزاب والانتخابات. أي أن مشكلة الديمقراطية الآن، بالنسبة إليها، وبأي مقياس علمي، قد تراجعت، فلم تعد مشكلة ممارسة إيجابية في اتخاذ القرارات السليمة، بل عادت مشكلة (تحرر)... تحرر من الجوع»[١٠٦].

ويحدد د. سيف الدولة تصوره للواقع الديمقراطي مصرياً وعربياً وفي العالم الثالث أواخر السبعينيات قائلاً: «إن المفهوم العلمي والواقعي للديمقراطية الآن هو الاتجاه إليها، وتطوير المجتمع، اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً وثقافياً إلى أن تتحقق كاملة، حين تتحقق شروطها الموضوعية والذاتية كاملة. يضاف إلى هذا أن مشكلات الديمقراطية تراكمت منذ عشرات السنين أو القرون، فهي لن تحل في بضع سنين، ومن المثالية الظالمة مطالبة أي نظام للحكم بأن يحلها في بضع سنين. إنما تقاس ديمقراطية أي نظام بقدر المكاسب الديمقراطية التي تحققت. وهذا يعني أنه قبل عد الخطوات المتقدمة أو المتعثرة لا بد من تحديد اتجاه تلك الخطوات، فهل هي في اتجاه الديمقراطية أو أنها في الاتجاه المضاد والمنحرف»[١٠٧].

خاتمة

هذا أهم ما تضمنته أدبيات د. عصمت سيف الدولة حول الديمقراطية فكراً وممارسة، باستثناء كتابين للكاتب الكبير في الموضوع: **الطريق إلى الديمقراطية أو سيادة القانون في الوطن العربي** (الصادر عن دار الطليعة في بيروت ١٩٧٠) وكتاب: **النظام النيابي ومشكلة الديمقراطية** (الصادر عن دار القاهرة للثقافة العامة سنة ١٩٧٦). وفي حدود ما اطلعنا عليه نستطيع القول بأن عصمت سيف الدولة قدم ما أثرى المكتبة العربية بعامة، والقومية منها بخاصة، وأسهم إسهاماً كبيراً في سد النقص الذي كانت تعانيه المكتبة القومية في موضوع الديمقراطية، من خلال إجاباته عن كثير من الأسئلة التي كانت تراود المنتمين للحركة القومية العربية ولم يجدوا لها إجابات وافية عند المفكرين القوميين الرواد. وفي يقيننا أن ما قدمه د. سيف الدولة وإن كان خاصاً بما كان في الأمس، إلا أنه من أهم ما تحتاجه الأمة العربية هذه الأيام، حيث الدعوة للديمقراطية على كل لسان. وإن في استيعاب ما قاله حول الليبرالية والديمقراطية الاجتماعية ما يساعد في تصويب الرؤية لتحديد الأسلوب الديمقراطي الذي يمكن باعتماده أن يستعيد الجمهور العربي دوره الغائب والمغيب، وهو أهم ما تحتاجه الأمة

---

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(١٠٧) سيف الدولة، **الأحزاب ومشكلة الديمقراطية في مصر**، ص ١٦٥.

في مواجهة تحديات العولمة المنذرة بإعادة شعوب العالم الثالث، والشعب العربي في مقدمتها، في القرن الحادي والعشرين إلى ما كانت عليه حالها في القرن التاسع عشر من تبعية خارجية واستبداد داخلي وتخلف ديمقراطي. وما قاله د. سيف الدولة أواخر السبعينيات يصدق عموماً أواخر التسعينيات، وهذا ما يؤكد صحة ما قلناه في المقدمة من أن لأدبيات د. سيف الدولة حول الديمقراطية بعداً مستقبلياً، وأن هذه الدراسة لم تأت فقط لإلقاء ضوء على ما كان بالأمس وإنما بهدف الإسهام في تبديد الظلام الذي يلوح في أفق المستقبل.

تعقيب

أحمد نبيل الهلالي (*)

البحث الذي أشرف بالتعقيب عليه جهد جاد... فلقد أبحر في فكر عصمت سيف الدولة، وطوف عبر أدبياته... ليستخلص لنا مسحاً وافياً للديمقراطية كما يراها... وكما يبتغيها مفكرنا الكبير.

ويبرز لنا البحث، مدى حرص عصمت سيف الدولة على استقلاليته الفكرية. فعلى رغم أن فقيدنا... واحد من أبرز المفكرين القوميين العرب وعلى رغم الأواصر القومية الوثيقة التي كانت تربطه بقيادة جمال عبد الناصر، وعلى رغم إيمانه بعبد الناصر قائداً لحركة القوميين، إلا أن عصمت سيف الدولة... لم تخل أدبياته من النقد الموضوعي لتجربة عبد الناصر في مجال الديمقراطية.

ويتتبع البحث المعركة الفكرية البالغة الأهمية التي خاضها عصمت سيف الدولة ضد الليبرالية السياسية وجهوده التي بذلها لكشف محدوديتها باعتبارها تكفل الديمقراطية للصفوة القادرة فحسب.

وقد يفضح زيف الليبرالية السياسية لأنها لا تقدم للأغلبية الشعبية غير القادرة سوى السراب المخادع.

ولقد حدثنا عصمت ذات يوم عن حقوق الإنسان المغشوشة التي تكفلها الليبرالية السياسية فقال في صيغة أدبية رفيعة: «إن حق الحياة رخصة تسمح لصاحبها أن يعيش وتمنع قتله.

أما أن يموت جوعاً أو يموت مرضاً أو ينتحر يأساً من الحياة فهو حر».

ومحاكمة عصمت سيف الدولة الليبرالية السياسية تكتسب أهمية قصوى في أيامنا

(*) محام ـ مصر.

هذه التي يتزايد فيها في صفوف المثقفين العرب الانجذاب والحنين إلى الليبرالية السياسية التي يتصورها أو يصورها البعض كالبديل الأوحد عن الأوضاع المنافية للديمقراطية السائدة في الوطن العربي.

ويوضح لنا البحث نظرة عصمت العلمية للديمقراطية. فالموقف المؤيد للديمقراطية أو المعارض لها، لم يكن في نظره وليد نوازع شخصية. بل كان موقفاً طبقياً تمليه المصالح الطبقية.

لذلك يحدثنا عصمت في أدبياته عن «الإقطاعيين كبار ملاك الأراضي الذين كانوا وما زالوا على رأس قائمة أعداء الديمقراطية، والرأسماليين أولئك الرجال الذين كانوا وما زالوا في مصر وغير مصر أعداء ديمقراطية الشعب». ويسلط البحث الأضواء على زاوية مهمة في رؤية عصمت سيف الدولة عن أسباب ظاهرة «الديمقراطية الغائبة» في الوطن العربي. ففي كتابه **الاستبداد الديمقراطي** لا يعلق عصمت سيف الدولة المسؤولية كلها عن غياب الديمقراطية على شماعة الحكام العرب والأنظمة العربية الحاكمة، بل يحدد أيضاً نصيب الشعوب العربية من هذه المسؤولية منتقداً سلبية الشعوب تجاه الاستبداد، وتعايش الشعوب مع هذا الاستبداد، الأمر الذي يسميه د. سيف الدولة «التخلف الديمقراطي».

ثم يتطرق لاستعراض مجموعة من مواقف عصمت سيف الدولة التي تثير ـ في نظري ـ الجدل والاختلاف مثل:

ـ تقويمه لأزمة آذار/مارس ١٩٥٤.

ـ إقراره للحل الإداري للأحزاب السياسية في أعقاب ثورة يوليو.

ـ دفاعه عن مبدأ الحزب السياسي.

ـ موافقته على تخويل رئيس الجمهورية سلطات واسعة.

ـ وأخيراً قوله إن عبد الناصر بعد عام ١٩٦١ قد تحول إلى «المفهوم الاشتراكي للديمقراطية».

وأنا لا أقره على هذا الاستنتاج لأن قناعتي هي أن المفهوم الاشتراكي الصحيح للديمقراطية لا زال مقصراً. . . ولأن الاشتراكيين على اختلاف مذاهبهم ومدارسهم لم يهتدوا بعد إلى الصيغة الصحيحة للديمقراطية وكيف يجب أن تكون في ظل الاشتراكية.

ومع ذلك فأنا أعتبر أن كل تراث عصمت سيف الدولة الفكري بما فيه الجانب الذي أختلف معه فيه. . كل هذا التراث مادة جادة بالغة الأهمية، لأنها تحفزنا على

التفكير وتسهم في مساعدتنا جميعاً على الاهتداء إلى الديمقراطية الصحيحة.

ولكن... ! نظلم مفكرنا الكبير والقدير كثيراً لو قصرنا إسهامه في خدمة الديمقراطية على مؤلفاته ومقالاته. إذ يظل لعصمت سيف الدولة إسهام هام جدير بالاهتمام، خليق بالتجميع والبحث والتحليل، ألا وهو صولاته وجولاته في ساحات القضاء... ومرافعاته ومذكراته في القضايا السياسية.

فعصمت سيف الدولة لم يكن مجرد المفكر القابع في برج عال والمهموم بالديمقراطية، بل كان مناضلاً ومقاتلاً في سبيل الديمقراطية. وخلال المرحلة الأخيرة من حياته برز عصمت سيف الدولة كفارس من أشهر وأمهر الفرسان المدافعين عن حريات وحقوق الإنسان المصري. وسخر كل مهاراته كمحام عبقري في الدفاع في القضايا السياسية عن حق مختلف القوى السياسية في التفكير والتعبير والتنظيم، بما في ذلك الاتجاهات السياسية التي كان يخالفها في الرأي، الأمر الذي أكسبه جدارة... واحترام وتقدير واعتزاز الجميع. ولم يتعامل مع القضايا السياسية بعقلية المهني المحترف، بل اعتبر قاعات المحاكم ساحات للنضال السياسي القانوني من أجل الديمقراطية ومنابر للدفاع السياسي القانوني عن الديمقراطية. وعندما كان عصمت سيف الدولة يقف مدافعاً في قضية سياسية، لم يكن همه هو المدافعة عن هذا المتهم السياسي أو ذاك لأن قناعته كانت دائماً أنه في القضايا السياسية فإن الوطن بأسره والشعب بأكمله هو الواقف داخل قفص الاتهام.

لذلك نجده يستهل مرافعته الشهيرة في قضية انتفاضة ١٨ و١٩ كانون الثاني/ يناير عام ١٩٧٧ قائلاً: «أنا أتقدم باسم الشعب، ومن خلال الدفاع عن المتهمين دفاعاً عن الشعب نفسه».

لذلك نجد عصمت سيف الدولة يختار لكتبه التي ضمنها بعض مرافعاته عناوين ذات دلالة. فعنوان مرافعته في قضية «الحزب الشيوعي المصري» هو «دفاعاً عن الوطن» وعنوان مرافعته في قضية تنظيم ثورة مصر هو «ثورة مصر العربية».

وفي ما يلي أستعيد لمحات من مواقف الفقيد في بعض القضايا السياسية المهمة:

ـ ففي مرافعته في قضية «التنظيم الناصري المسلح» أدان عصمت سيف الدولة المنهج «الماكارثي» الذي ساد التحقيقات، وأدان التفتيش داخل عقول وضمائر المتهمين بحثاً عن معتقداتهم وقال: «خارج حرم العدالة، يموج المجتمع بتيارات فلسفية ومذهبية وفكرية غير قابلة للحصر.. ويتصارع المثقفون بما يملكون أو يبدعون أو يؤلفون من أفكار... فهل يسمح لهذا الصراع أو الخلاف أو الجدل بأن يفتح علينا

هذه القاعة؟ وهل يدخل في اختصاص القضاء الحكم بصحة الأفكار أو المذاهب أو بطلانها؟»

ـ ويوم وقف عصمت سيف الدولة مدافعاً في قضية انتفاضة كانون الثاني/ يناير عام ١٩٧٧، حرص في مستهل مرافعته على التصدي للحملة الإعلامية الهستيرية التي شنها كبار المسؤولين وأبواقهم على المتهمين في محاولة ممجوجة لابتزاز القضاء المصري والتأثير في مجرى العدالة. ولم يكتف عصمت بإدانة الذين دسوا أنوفهم في القضية محاولين التأثير في مسارها، بل حرص بلباقته وجرأته المعهودة على أن يخاطب ضمير القاضي وعلى أن يوجه رسالة من القضاء الواقف إلى القضاء الجالس قال فيها: «إن المصير النهائي للعدالة، لا يتوقف على السلطات المأمورة دستورياً بعدم التدخل والجهات التي تخضع لإشرافها كالمؤسسات الإعلامية مثلاً، بل يتوقف على الطرف الآخر... على القائمين على شؤون العدالة أنفسهم... على تمسكهم باستقلاليتهم... والتسامي على المؤثرات وتجاهل المؤثرين بحسن نية أو سوء نية».

وندد عصمت سيف الدولة بأحكام الإدانة التي أصدرتها المحكمة على المتهمين باعتبارها انتهاكاً فظاً للمبدأ الدستوري القائل بأن «المتهم بريء حتى تثبت إدانته».

وقال «لقد عاصرنا العاصفة الهوجاء التي حاولت أن تقتحم حصن العدالة لتؤثر في هذه القضية (وعلى مدى عامين)... ولم يكتف كثير من القادرين على الكلام أو الكتابة أو النشر بما سخرته لهم الدولة من المرافق العامة للإعلان عن محاكمة وإدانة شعب ١٨ و١٩ يناير عام ١٩٧٧.

وما تزال العاصفة تعوي.

منذ البدء قيل وتكرر أنها انتفاضة حرامية، قيل هذا وتكرر...

قبل أن يبدأ التحقيق...

وفي أثناء التحقيق...

وإلى أن انتهى التحقيق وإلى أن بدأت المحاكمة...

ويلقى المتهمون... وهم في زنازين السجون تهديداً صريحاً بأنهم سيسحقون...

لأنهم خونة وعملاء وأن أحداً... لن يرحمهم أبداً».

ثم يلقم عصمت سيف الدولة المتطاولين على شعب ١٨ و١٩ كانون الثاني/ يناير حجراً كبيراً فيقول لهم: «لكل من سبوا الشعب... أو هددوا المتهمين، نقول سلاماً

يا آل الفرزدق ثم نتجاوزهم...».

ـ وطوال هذه المحاكمة التاريخية... كان هم عصمت الأول في القضية هو الدفاع عن الشعب، هو رد اعتبار الشعب...

ولأنه كان يؤمن إيماناً عميقاً بالثورة العربية أداة لتطهير الواقع العربي المتردي، فقد دافع باستماتة دفاعاً قانونياً وسياسياً عن حق الشعب في الثورة... وعن حق المقاومة الشعبية مستعرضاً أصول هذا الحق في الشرائع السماوية، وفي الفقه الدستوري والجنائي المصري المقارن.

ودلل في مرافعاته على أن الجماهير الشعبية التي نزلت إلى الشارع لتطلق صيحة الاحتجاج على رفع الأسعار كانت في حالة دفاع شرعي عن النفس فقال: «لم يكن سياق الأمور في مصر إلا مطحنة رهيبة حاصرت الشعب بين فكين من الجوع... والكذب. فلما كادت أن تسحقه سحقاً... حاول الإفلات دفعاً لخطر يتهدد حياته وكرامته وخلقه».

وأوضح أن غضبة الشعب انفجرت بعد أن حوصر بالجنون... والفنون: «فأما الجنون... فهو جنون الأسعار التي انطلقت تقفز وتعربد بغير ضابط. وأما الفنون... فهي فنون الحكومة الفاجرة في الكذب على الشعب ومخادعته وزرع وعود من الآمال الوهمية في تربة حياته الجافة».

وأعلنها عصمت سيف الدولة بلسان شعب مصر عالية... مدوية...

«إنها انتفاضة شعبية.. انتفاضة لأنها رد فعل مباشر على عدوان مفاجىء، وشعبية لأن ذلك هو القدر المتيقن من أوصاف الذين انتفضوا... إنهم من الشعب وهذا غير قابل للإنكار».

وفند عصمت سيف الدولة اتهام المتهمين بأنهم حرضوا الجماهير على الانتفاض مدللاً على أن شعب مصر لم يكن في حاجة إلى من يحرضه ليرفع صوته بالاحتجاج.

وقال «إن شعب مصر... كان دائماً... يصبر ويصمت. ويسخر ويتندر فيضحك حتى يظن الطغاة أنه ذلول... ثم يفاجئهم بثورته... دليلاً على أنه لا يبذل طاقته الثورية فيبددها في ما يمكن الصبر عليه. لكن يدخرها إلى يوم ينفد فيه صبره».

بقيت لي كلمة أخيرة.. أبعث بها إلى الفقيد العزيز كلمة أردد فيها قول القائل: «في الليلة الظلماء... يفتقد البدر».

المنــاقشــات

١ ـ عصام الاسلامبولي

نتناول هنا أهم خمس قضايا ترافع فيها د. عصمت سيف الدولة ثم نعقب عليها ونخرج بنتيجة في نهاية العرض:

القضية الأولى: وهي قضية انتفاضة شعب مصر التي جرت واقعاتها على مدى يومي ١٨ و١٩ كانون الثاني/يناير عام ١٩٧٧، ووصفتها الأجهزة الأمنية بأنها أحداث شغب وتحريض، بينما وصفها د. عصمت سيف الدولة بأنها انتفاضة شعب مصر.

ذلك أنه في هذين اليومين من شهر يناير عام ١٩٧٧ فوجىء العالم كله باجتياح جماهير شعب مصر الشوارع التي تحولت إلى ساحة معركة قتالية ما بين الشعب والشرطة حتى تمت الاستعانة بالقوات المسلحة وفرض حظر التجول. وما إن فرض حظر التجول حتى ألقي القبض على ١٧٦ متهماً بتهم تحريض الشعب وتحريكه وقيادته لقلب نظام الحكم بالقوة. وكان قد تطوع للدفاع عن هؤلاء المتهمين ما يقرب من خمسين محامياً انتدبتهم نقابة المحامين. وكان كاتب هذه السطور من بين الذين نالهم شرف المساهمة بجهد متواضع في هذه القضية ومعه هذا الكم الهائل من المحامين الذين اختاروا د. عصمت سيف الدولة لرئاسة هيئة الدفاع في هذه القضية على مدى ما يقرب من عامين، وهو تاريخ نظر الدعوى أمام القضاء في قضية بلغت صفحات ملفها ما يقرب من خمسة عشر ألف صفحة.

لقد كان من الفنون التي استحدثت تماماً في هذه القضية وأرست مبادىء قضائية جديدة عدم الاعتراف والاعتداد بالصور الفوتوغرافية كأدلة شائعة والتي كانت تقدم ضد المتهمين، وكيف استطاع د. عصمت سيف الدولة أن يستفيد من فكرة جحد الصور أمام المحاكم المدنية ليعمل بها في المجال الجنائي. فها هو وقد قدمت أجهزة أمن الدولة صوراً فوتوغرافية لبعض المتهمين وهم يهتفون محمولين على الأعناق فإذا بالرجل يفاجىء المحكمة وقد استطاع ببراعة فائقة أن يلتقط ثلاث صور: الأولى

لتشكيل المحكمة، والثانية صورة تشكيل المحكمة من دون رئيس المحكمة وقد جلس هو مكانه، والثالثة صورة تشكيل المحكمة وقد جلس هو في موضع العضو اليسار، قد كان شيئاً بقدر ما أثار ردود أفعال المحكمة من استغراب وضحك ودهشة وإعجاب وانبهار بما قدمه الرجل حتى استطاع في النهاية أن يصل إلى أن تسطر المحكمة في حكمها عدم اقتناعها وعدم اطمئنانها لهذه الصور كدليل إدانة. ثم فعل الشيء نفسه بالنسبة لأشرطة التسجيل المقدمة كدليل إدانة بعد أن قام بعمل مونتاج لشريط سجل عليه شهادة ضابط المباحث الذي تولى متابعة القضية والمسؤول عنها واستطاع أن يحول أقواله التي ذكرها أمام المحكمة كدليل إدانة إلى أقوال بصوته على شريط ينفي تماماً التهم التي كان قد وجهها هو إلى المتهمين فيكون نصيب الشرائط من أدلة ما أصاب الصور الفوتوغرافية.

ومن جهة أخرى فإن الدكتور عصمت يفاجيء المحامين والمتهمين، بل والمحكمة برؤية جديدة تماماً عند دفاعه في هذه القضية وذلك أنه قد استخدم الدستور ولأول مرة أمام محكمة الجنايات كسلاح في يده يبرىء ساحة المتهمين ويدين القائمين على الحكم، وراح يؤكد على حق المقاومة المشروعة لمواجهة الانقلاب على الدستور الذي قامت به الحكومة. وها هو يدافع عن الشرعية ويستخدم مفاهيم الشرعية الدستورية وحق الشعب في أن يستعمل حقه المشروع في المقاومة مستنداً إلى دستور عام ١٩٧١، ودستور اتحاد الجمهوريات العربية الموقع من مصر وسوريا وليبيا، بل يستخدم أيضاً في دفاعه «الميثاق الوطني» باعتباره المصدر الرئيسي للدستور والمرجعية الحقيقية له لأنه هو المصدر الذي استخدمه الدستور لمبادئه. ويتهم د. عصمت الحكومة القائمة والحكومات المتعاقبة عليه بالانقلاب على الدستور عندما أصدرت قانون ٤٣ لسنة ١٩٧٤ والمسمى بالانفتاح الاقتصادي. وبأن هذا القانون إنما يمثل بداية الانقلاب الذي جعل الشعب يهب لمواجهته تأسيساً لحقه الدستوري في المقاومة. وها هو لا يلجأ إلى الدستور فقط مدافعاً عن حق الشعب في المقاومة وإنما يستند إلى الشريعة الإسلامية وآراء علماء الفقه والدين الإسلامي، بل أيضاً إلى التعاليم المسيحية وكل ما جاء فيها من أعمال القديسين وأيضاً المبادىء القانونية المستقرة بين كل المدارس الفقهية ونظرياتها وفلاسفة العصور المختلفة والقوانين، بل إنه استخدم إعلان الدستور نفسه وهو ما يسمى بالديباجة (المقدمة) عندما تصرح أن الشعب وقد منح نفسه الدستور فإنه يؤكد عزمه الأكيد للدفاع عنه وتأكيد احترامه. وطوال مرافعته يتناول موقف الجماهير العربية في مصر التي طالبت برفض القرار ٢٤٢ لمجلس الأمن وبإلغاء اتفاقية فض الاشتباك ومقاومة الهيمنة الأمريكية ومشاركة المقاومة الفلسطينية على أرض مصر العربية وفتح الحدود لها للقيام بالأعمال الفدائية العسكرية ضد إسرائيل وشعارات الجماهير بالمطالبة بإسقاط السلطة الخائنة. وهكذا تحولت هذه المرافعة الفذة الراقية

للدكتور عصمت سيف الدولة، والتي استمرت أربعة أيام متتالية إلى أن تتحول القضية من محاكمة ١٧٦ مناضلاً إلى محاكمة النظام الحاكم في مصر، وانتهت هذه القضية ببراءة جميع المتهمين في حكم تاريخي سيظل علامة من علامات القضاء المصري الناصع تكشف وبوضوح عن بعد نظره الثاقب والمدقق والنافذ إلى الأعماق والمعبر عن وطنية متأججة وعروبة راسخة.

القضية الثانية: وقد أسماها قضية الدفاع عن الوطن. وكانت النيابة قد اتهمت مجموعة من بعض الأفراد بإنشاء وتنظيم وإدارة «الحزب الشيوعي المصري». وكان من بين الاتهامات مناهضة السلطات الشرعية والدعوة لإقامة تحالفات معادية لمجابهتها وتأليب الجماهير ضدها وتهيئتها للثورة الشعبية لإسقاطها. وكان يأتي على رأس المتهمين فيها المحامي البارع المشهود له بالوطنية والدفاع عن كل مواطن وهو أ. أحمد نبيل الهلالي. وهنا قال د. عصمت سيف الدولة بكل قوة «إذا كان رئيس الجمهورية قد غير موقفه ورأيه في مسألة تمس السيادة المصرية، لكن الدستور لم يتغير وطبيعة الإكراه فيما فرض على مصر لم يتغير، ومساس ذلك بالسيادة الوطنية لم يتغير، كذلك لم يغير المواطنون ومن بينهم محررو المنشورات مواقفهم وآراءهم وظلوا يعبرون بعد إبرام المعاهدة عما كانوا يعبرون عنه قبل إبرامها من رفض التطبيع، وأن قبول الشروط المفروضة والمعاهدة يمس استقلال مصر وسيادتها، ولم يجدوا أنفسهم ملزمين لا دستورياً ولا قانونياً ولا وطنياً ولا أخلاقياً بأن يغيروا مواقفهم وآراءهم كلما غير رئيس الجمهورية موقفه ورأيه». هكذا وقف عصمت سيف الدولة دفاعاً عن الوطن إذ دافع عن حق المتهمين في هجومهم على معاهدة كامب ديفيد التي وصفوها في أحد المنشورات بأنها صك الاستسلام. وهكذا راح يمسك بهذه المعاهدة، يفند كل ما بها من النواحي الدستورية والشرعية والدولية ليجهز عليها تماماً، ولذلك كان دفاعه بحق ليس عنهم فقط أو عن القوى الأخرى السياسية الوطنية التي حاربت المعاهدة، ولسوف يصدر بعد ذلك كتاباً يعد من أهم الكتب التي تناولت هذه المعاهدة المشؤومة والتي انتهى فيها إلى أن هذه المعاهدة معدومة؛ لأنها تمت في ظروف إكراه وأنها خالفت مبادىء وأعراف القانون الدولي وتعارضت مع الدستور المصري والدستور الاتحادي والمواثيق والمعاهدات الدولية. ثم صدرت هذه المرافعة في كتاب عن دار الثقافة الجديدة تحت عنوان **دفاع عن الوطن** عام ١٩٨٥.

القضية الثالثة: وقد وقعت أحداثها ما بين عام ١٩٨٣ وعام ١٩٨٤ واستمرت سنوات بعد ذلك. وكان قد تقدم النائب الناصري المعروف كمال أحمد بطعن إلى لجنة شؤون الأحزاب السياسية بصفته وكيلاً عن طالبي تأسيس الحزب الناصري، وكانت اللجنة قد رفضت طلب تأسيس الحزب وكان من بين أهم الاعتراضات على تأسيس الحزب أن قانون الأحزاب يتضمن بين نصوصه شرطاً للموافقة على تأسيس أي

حزب، هو عدم معاداة معاهدة كامب ديفيد أو الهجوم عليها، فدفع الرجل بعدم دستورية هذه المادة واستجابت المحكمة لجدية هذا الدفع واستمر أمام المحكمة الدستورية مدافعاً عن حق الشعب المصري في أن يهاجم ويعارض هذه المعاهدة حتى كان له ذلك عندما أصدرت المحكمة الدستورية العليا حكمها الشهير بعدم دستورية هذا النص. وعندما أعيدت الدعوى إلى مجلس الدولة من جديد بحثوا عن أسباب أخرى تحول دون الموافقة على هذا الحزب حتى صدر الحكم برفض تأسيس الحزب، ولكنه استمر على هذا المنهج.

القضية الرابعة: عندما تولى الدفاع عن «الحزب العربي الديمقراطي الناصري» أمام مجلس الدولة مرة أخرى، وكان له دور كبير في قيام هذا الحزب بعدما قدم عصارة وخلاصة فكره وأجبر المحكمة على أن تستجيب لما سبق أن رفض في الدعوى الأولى وكان الحزب العربي الديمقراطي الناصري. وهكذا استطاع أن يحصل من خلال هاتين القضيتين على أمرين في غاية الأهمية: **الأول**: إقرار المحكمة الدستورية العليا بحق الهجوم على ما سمي بمعاهدة كامب ديفيد، **والثاني**: إقرار القضاء المصري ممثلاً في مجلس الدولة بحق الناصريين في إنشاء حزب لهم.

القضية الخامسة: وكانت قضية القضايا لأنها كانت ذروة المواجهة بين شعب مصر والصهاينة والأمريكان والتي أسماها الراحل العظيم «دفاعاً عن ثورة مصر» وقد جرت أحداثها ما بين عامي ١٩٨٤و١٩٨٦ وقد وقعت كل أحداثها في داخل القاهرة. وكان رجال ثورة مصر قد أصبحوا أسطورة وكما يقول هو «كانت أسطورة راحت تستهوي أفئدة الناس وتجعلهم في حالة ترقب للحدث القادم لأنهم كانوا ينفذون كل حادث ببراعة وتفوق». وهكذا احتشد المحامون من البلدان العربية كافة يريدون أن ينضموا إلى هيئة الدفاع، وكانت في مصر محاولة آثمة لحجب ومنع عدد من المحامين من الدخول، ولكن أمكن أن يدخل في هيئة الدفاع كل من د. عصمت سيف الدولة وأ. فريد عبد الكريم وأ. أحمد نبيل الهلالي فيكون هذا نجاحاً لهم، وقد كان لهم ما أرادوا، ولهذا فقد أطلق على هذه القضية قضية العصر رغم كل ما اتخذ من إجراءات حول المكان الذي تجري فيه المحاكمة. لكن الرجل استطاع وببراعة أن يحول التهم إلى محاكمة للذين أجروا اتفاقية كامب ديفيد ويثبت أنهم كانوا مسلوبي الإرادة عندما وقعوا هذه المعاهدة، وأن يثبت أنها كانت حبراً على ورق، بل حصل على وثيقة خطيرة للمخطط الصهيوني بأصله العبري مترجماً ترجمة عربية تحمل عنوان **استراتيجية اسرائيل في الثمانينات** وقدمها بالإضافة إلى مرافعته وألحقها بكتابه الذي نشر باسم **دفاع عن ثورة مصر** وقد بهر المتهمين والقضاة والمحامين.

وهكذا فإن المتتبع لأهم قضايا الحريات التي خاضها د. عصمت سيف الدولة

والتي عرضنا لبعض من نماذجها يكتشف أن اختياره كان اختياراً قومياً عروبياً في مواجهة الصهيونية والإمبريالية لأنه منذ عام ١٩٧٧ وحتى نهاية الثمانينيات كانت قضاياه كلها تقريباً تدور في محور كامب ديفيد، وهكذا ربط الرجل حياته بأمته مفكراً ومحامياً وفيلسوفاً ومناضلاً ومدافعاً عن عروبته حتى النخاع.

٢ ـ فريد عبد الكريم

علينا أن نناقش قضية هامة جداً تناولها عصمت سيف الدولة وهي: هل نأخذ بالنموذج الليبرالي الغربي في الديمقراطية أم نأخذ بنموذج نابع من واقعنا؟

لقد حل عبد الناصر هذه المشكلة من خلال الأخذ بنموذج ديمقراطي نابع من المجتمع فعلاً. فعلى مستوى المصنع حلت الجمعية العمومية محل مدير المصنع، وعلى مستوى القرية حلت اللجنة الأساسية محل العمدة التقليدي، وعلى مستوى الأسرة اتسع نطاق اتخاذ القرار وتوسع هامش المشاركة الاجتماعية.

وهذا هو المدخل الصحيح: أن تتم ممارسة الديمقراطية على مستوى المصنع والقرية والأسرة وتمتد منها للمجتمع كله. أما الأخذ بديمقراطية المجتمع الأمريكي مثلاً والقائم على الليبرالية الغربية فهو لا يجدي.

٣ ـ فاروق العشري

في قضية الديمقراطية كان تقويم د. عصمت سيف الدولة للديمقراطية في مصر من سنة ١٩٥٢ ثم ما تلا ذلك تقويماً صحيحاً بشكل عام. وقد تناول محاولة ثورة ٢٣ تموز/ يوليو عام ١٩٥٢ تمكين الأغلبية من المشاركة في حكم نفسها بنفسها، واتخاذ القرارات المصيرية، ومحاولة التصدي لكيف تكون الممارسة الديمقراطية التي تجمع بين التحول الاشتراكي والمشاركة السياسية.

ويتطلب الأمر المزيد من دراسة الديمقراطية الناصرية من خلال الاتحاد الاشتراكي العربي، وبداخله الجهاز الطليعي، ثم اللجان الانتاجية التي تم تشكيلها داخل كل وحدات الانتاج والخدمات من قيادات منتجة من مجلس الإدارة + التنظيم النقابي + التنظيم السياسي بالوحدة وبقيادة رئيس مجلس الإدارة ومشاركة الأعضاء المنتخبين عن العمال بمجلس الإدارة، وهي التي شكلت بمقتضى قرار رئيس الجمهورية رقم ٢٨٠ لسنة ١٩٦٩، ولم يقدر لها أن تمارس أعمالها لتحقيق قدر من ديمقراطية الإدارة والمشاركة داخل الوحدات الانتاجية إلا لفترة لم تتجاوز عاماً واحداً، ما لم يمكن الديمقراطية من التغلغل داخل سائر القطاعات للتوصل إلى تحقيق الديمقراطية السليمة.

إن ذلك كما قلنا يقتضي مزيداً من الدراسة والتحليل التي أرى أن يتصدى لها المثقفون القوميون ومراكز الدراسة والبحث في الوطن العربي.

٤ ـ حسين معلوم

نشير إلى ملاحظتين:

الأولى: وتتعلق بـ «رؤية» سيف الدولة لمشكلة الديمقراطية من الناحية المنهجية. . . وبخاصة أن سيف الدولة يطرح حلاً منهجياً لهذه المشكلة عبر مقولة «الجدل الاجتماعي»، حيث يشير في هذا الشأن إلى أن: «. . . الشكل الديمقراطي هو أمر «فني» لا يتضمن قيمة في حد ذاته، وإنما يستمد قيمته من مناسبته لمجتمع معين في مرحلة تاريخية معينة، بحيث يسمح في كل مجتمع وفي أية مرحلة بأقصى إمكانيات الجدل الاجتماعي لكل إنسان في المجتمع» (كتاب: **الطريق إلى الديمقراطية أو سيادة القانون في الوطن العربي**).

الملاحظة الثانية: . . . تتعلق بمدى إمكانية ملاءمة المفهوم المقدم من سيف الدولة، في ما يخص «الجدل الاجتماعي»، وذلك في إطار كل الظروف والملابسات التي نعايشها في الوقت الراهن. . . وهي مسألة تحتاج إلى قدر لا بأس به من الاهتمام والمناقشة.

٥ ـ حبيب عيسى

الديمقراطية كما أكدها عصمت سيف الدولة لا يمكن أن تتحقق بالفعل إلا بعد قيام نظام سياسي واجتماعي في دولة عربية جديدة موحدة ولو على مستوى «دولة الوحدة النواة».

لا يمكن تحقيق الديمقراطية في ظل النظم القائمة التي تمثل تطبيقاً في معظم الأحوال لإرادات أجنبية، ولذلك فالديمقراطية مشروطة بحدوث تغير عربي من المنطلق القومي.

٦ ـ عبد العظيم مناف

من أهم ما ذكره المرحوم الدكتور عصمت سيف الدولة تأكيده على مقولة جان جاك روسو:

«عليك بالتقريب بين الحدود القصوى، بحيث لا يكون هناك فقر مدقع وغنى فاحش»، ويقول أبو حنيفة النعمان «لا تستشر من ليس في بيته دقيق».

لذلك يتأكد مفهوم عصمت سيف الدولة الذي بلور خبرة ثورة عبد الناصر وهي الربط بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية.

ومن جهة أخرى نشير إلى أن البعض يتحمس لديمقراطية الكيان الصهيوني، وما هي بديمقراطية، فلا ديمقراطية تقوم على الاحتلال والغصب والعدوان.

٧ ـ محمد المسعود الشابي

يبدو أن الديمقراطية في الوطن العربي معقدة أكثر بكثير مما نتصور، إذ إن الديمقراطية الحقيقية هي التي تنبثق من خلال التطور الداخلي للقوى الاجتماعية في المجتمع العربي، وهذا التطور الداخلي لا بد من أن يفرز الشكل الحقيقي للديمقراطية ولا يتحقق هذا إلا إذا استقل الوطن هذا الاستقلال الذي لا يمكن أن تنجزه الدولة القطرية العربية. وبالتالي الديمقراطية مربوطة ربطاً متيناً بإنجاز الوحدة العربية وهذه مسألة مرهونة بنتيجة الصراع بين الأمة العربية وأعدائها وهذا يستدعي مرحلة قادمة على مدى طويل. والنقاش الذي يدور اليوم يجب أن يفرق بين الديمقراطية الحقيقية والنضال من أجل هوامش للحرية مع الأنظمة ضمن الظروف المحلية والدولية من دون أن تحاصرنا الأوهام، وسوف نمر بحالات مد وجزر بحسب موازين القوى المحلية والدولية إذ يمكن أن يسحب ما حصلت عليه مجتمعاتنا القطرية اليوم منها غداً.

وهذا يدعونا إلى بحث وتحديد دقيق للديمقراطية العربية الحقيقية والهوامش الانتقالية للحرية في المرحلة الراهنة.

الفصل الخامس

عن عصمت سيف الدولة
وعبد الناصر والناصرية

صفوت حاتم(*)

(*) باحث ـ مصر.

نبدأ هذه الدراسة بمقتطف من عصمت سيف الدولة يقول فيه: «أريد أن أقول، بأكبر قدر من الوضوح، انني كنت ولم أزل على يقين يتحدى أي شك بأن «الناصرية» هي «نظرية الثورة العربية» وأن الناصري هو من يقبلها ويلتزمها وينميها بخبرة ما انقضى من سنين الردة ولكن طبقاً لمنهجها. ومن منطلقاتها، إلى غايتها بأسلوبها. وإن من يناقضها منهجاً أو منطلقاً أو غاية أو أسلوباً لا يستحق عندي على أي وجه أن ينسب إلى الناصرية ولن تثبت نسبته إليها ولو كانت بيده شهادة موقعة من عبد الناصر شخصياً»[1].

١ ـ لم يكن عصمت سيف الدولة راغباً في الرحيل عن عالمنا من دون أن يحدد بنفسه، في ما أعتقد، وعلى أعلى مستوى من الوضوح، طبيعة علاقته الفكرية والمادية بعبد الناصر والناصرية... العلاقة التي تصورتها بعض العقول جامحة الخيال، علاقة غريبة وغامضة. ولقد كان يكفي لمعرفة هذه العلاقة العودة إلى كتابه **عن الناصريين... وإليهم** (١٩٨٧) ليتضح بجلاء موقفه الشخصي والسياسي والفكري من الرئيس عبد الناصر والناصريين. وقد ختم هذا الكتاب بدراسة فكرية أرادها عن الناصرية والناصريين، تبدو لي الآن وكأنها وصية سياسية من مفكر ومناضل سياسي كانت حياته كلها تجسيداً مثالياً (ودرامياً) لأفكاره التي آمن بها ودفع ثمناً لها.

في هذا الكتاب قال عصمت سيف الدولة كل ما كان يود أن يقوله عن عبد الناصر والناصرية والناصريين. وفي هذا الكتاب كان يرد على ذلك السؤال المستفز الذي طالما سأله له الكثيرون: هل أنت ناصري؟

لم يكن هناك سؤال يستفز مفكرنا الكبير أكثر من هذا السؤال الذي كان يوجهه له بعض الشباب الناصري في لقاءاتهم العامة والخاصة، وكان يجيبهم إجابة «مستفزة»

---

(١) عصمت سيف الدولة، عن الناصريين.. وإليهم (القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨٩).

أيضاً. ولكنه الاستفزاز الذي يحرض على التفكير والتساؤل عند الشباب العربي. . كان يجيب: إذا أوضحت لي عن أي ناصرية تتكلم. . . يمكن أن أقول لك إذا ما كنت ناصرياً أم لا؟!!

حديث عن عبد الناصر

٢ ـ الواقع أنه لم يكن هناك موضوع أكثر التباساً في ذهن بعض الشباب العربي في ما يخص عصمت سيف الدولة من موضوع علاقته بعبد الناصر أو إذا شئنا بدولة عبد الناصر ومؤسسات عبد الناصر.

كيف يرى كاتب هذه الدراسة موقف عصمت سيف الدولة من عبد الناصر؟

الواقع أن كاتب هذه الدراسة لا يملك إلا أن يجتهد في الإجابة عن هذا السؤال في حدود رؤيته الشخصية التي يتحمل وحده مسؤوليتها.

كاتب هذه الدراسة يعتقد أنه لا يمكن أن نفهم موقف عصمت سيف الدولة وكتاباته التي بدأت في منتصف الستينيات من دون الاستعانة بما يقدمه لنا علم «اجتماع المعرفة» من مبادئ وافتراضات نظرية.

تعلمنا مقولات «علم اجتماع المعرفة» (وهو العلم الذي يبحث في شروط وظروف انبثاق المعرفة الإنسانية) أن «الفكر البشري» لا يأتي من فراغ أو من تدريب ذهني محض، بل ينبغي الربط بين الأفكار والنظريات والواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي الذي ظهرت في سياقه باعتباره واقعاً تاريخياً. ذلك أن فهم الأفكار أو المذاهب السياسية أو النظريات العلمية أو الشخصيات السياسية ليس مقطوع الصلة بالأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية التي نشأت فيها، وبخاصة إذا سلمنا بالعلاقة الجدلية بين عالم الفكر وعالم الواقع. وهكذا يمكن أن نقول إن دراسة فكر أي فيلسوف أو زعيم سياسي من دون البحث في نشأته الاجتماعية التي نما داخلها أو من دون بحث في الأفكار والثقافات التي تلقاها في صغره هو نوع من الهراء. فالفيلسوف أو الزعيم السياسي هو نتاج عصره وأسرته ووطنه، وبالتالي يتعين البحث عن أصول النظريات والأفكار في أحشاء المرحلة التاريخية التي عاشها وأبدع فيها فكره أو مذهبه أو نظريته.

٣ ـ إذا كان ذلك صحيحاً، وهو في رأينا صحيح، فإننا لا يمكن أن نفهم ما كتبه عصمت سيف الدولة ونديم البيطار وعبد الله الريماوي إلا في ضوء ما أثارته تجربة عبد الناصر من تحديات فكرية وتطبيقية عند المفكرين الثلاثة. لقد راح كل منهم يبدع بطريقته رده على هذه التحديات وفقاً لمنهج محدد خطه كل منهم لنفسه، فرأينا

البيطار يبدع وفق ما سماه «المنهج التاريخي المقارن» ورأينا الريماوي يبدع وفق ما سماه منهج «الحركية الحياتية الإنسانية» ورأينا عصمت سيف الدولة يبدع وفق ما سماه «جدل الإنسان».

وكانت الإجابات الثلاث أو المناهج الثلاثة، تأصيلاً لما رأى كل منهم واجبه الفكري تجاه التجربة الناصرية.

وبينما استفاد الأستاذ الريماوي ـ بحكم علاقة تاريخية محددة بالرئيس عبد الناصر وحزب البعث ـ من علاقة ودية نسبياً مع بعض مؤسسات الدولة الناصرية في وقت ما، لم يكن نصيب البيطار من هذا «الود» الكثير، رغم زياراته المتعددة للجمهورية العربية المتحدة، ويمكن القول إن مؤسسات عبد الناصر الفكرية لم تلتفت لجهود البيطار رغم ناصريتها الواضحة لأسباب تتطلب تفسيراً من هؤلاء الذين كانوا قائمين على هذه المؤسسات؟!!

أما الفارس الثالث عصمت سيف الدولة فقد كان يقيم ويعمل ويجتهد على أرض مصر وأمام أعين مؤسسات الدولة الناصرية وأجهزتها الفكرية والسياسية والأمنية. ويمكن أن نقول إنه لم يحظَ بالود ولا بالتجاهل وإنما حظي بكثير من التوجس والعداء.. لماذا؟

٤ ـ من ناحية.. كانت كتب عصمت سيف الدولة في نقد المادية التاريخية والمادية الجدلية والماركسية بشكل عام لا تحظى بأي ود من النخبة المثقفة الماركسية التي ركزت قواعدها منذ منتصف الستينيات في الاتحاد الاشتراكي العربي والمعهد العالي للدراسات الاشتراكية والصحافة والمسرح والسينما. ومن يعود لمجلة **الطليعة** «في ما كتبته في الستينيات عن دعاة «الاشتراكية العربية» سيطالع فيها هجوماً على كل من كتب عن «الاشتراكية العربية». وهو يفسر لماذا لم تكن كتابات عصمت سيف الدولة أو البيطار تلقى الترحيب في برامج التثقيف الرسمية. ولم يكن لرجال عبد الناصر من الكفاءة الفكرية ما يمكنهم من القدرة على التنظير. وبقي عبد الناصر هو المفكر الحقيقي والوحيد لتجربته، بينما اقتصر دور الآخرين على الترديد والتبرير النظري لما يقوله عبد الناصر.

والحق يقال كان الفارق النظري بين عبد الناصر ورجاله كبيراً، فلم يجد هؤلاء بداً من الاستسلام للجهود الفكرية والمنظمة التي «تبرع» بها البعض، ما أسهم في إبعاد الفكر القومي التقدمي الجديد عن دائرة الفعل السياسي في تجربة عبد الناصر ولو بتعمد تجاهل الأصيل منه بخاصة.

٥ ـ من ناحية ثانية... كانت كتب عصمت سيف الدولة قد بدأت تكتسب

أنصاراً لها من الشباب العربي خارج مصر ومن دون تخطيط مسبق وبعيداً عن «أجهزة الدولة الناصرية».

والواقع أن دور الأجهزة وما أدته خلال حكم الرئيس يجب أن يكون محل دراسة موضوعية من الناصريين أنفسهم. فإن الذي لا شك فيه أن أكثر من مناضل ناصري كان قد شكا للرئيس عبد الناصر من «بيروقراطية» هذه «الأجهزة» ومن أنها تتعامل مع الشباب العربي أحياناً كمجرد أتباع مستغلين في هذا عواطف الحماس والحب التي أسبغها هؤلاء على زعامة الرئيس عبد الناصر شخصياً.

وإذا أضفنا لكل ذلك أن القاهرة كانت قد تحولت في الستينيات إلى كعبة للنضال العربي وامتلأت شوارعها ومقاهيها ومنتدياتها بعدد ضخم من اللاجئين السياسيين والمناضلين والزوار من كل أرجاء الوطن العربي، وما كان يعنيه هذا من لقاءات وحوارات فكرية كان طرفاً فيها عصمت سيف الدولة وفكره وكتبه، يمكن، عندئذٍ، أن نتصور ما سيسببه ذلك من حساسية لدى «أجهزة عبد الناصر».

على أية حال سيصدر عصمت سيف الدولة قبل نكسة حزيران/يونيو عام ١٩٦٧ كتبه **أسس الاشتراكية العربية**، **والطريق إلى الاشتراكية**، **والطريق إلى الوحدة**، **والطريق إلى الديمقراطية**.. **أو سيادة القانون في الوطن العربي** لتكون مساهمة كبيرة في التأصيل لما كان يقوله ويفعله عبد الناصر، من دون أن يكون جزءاً من نسيج نظام عبد الناصر نفسه.. لماذا؟

٦ ـ ويجيب عصمت سيف الدولة: «حينما كانت الحركة الجماهيرية القومية منتصرة تحت قيادة عبد الناصر كتبت ما كتبت حاثاً ومحرضاً جماهير الأمة العربية وقيادتها على عدم التوقف عند الوحدة الجزئية، وعدم الاكتفاء بوحدة القيادة ووحدة الحركة من دون وحدة التنظيم. وساندت بالدراسات المكتوبة التي لم تنسب إليَّ قط كثيراً من القوى القومية ضد التجزئة في كثير من الأقطار العربية. ولم أكتب شيئاً قط عن مصر تحت قيادة عبد الناصر التي كانت الأمة العربية قد كسبتها قاعدة قائدة انصرفت فيها إلى تأصيل الوحدة وتبرير التضحيات من أجلها والتوحيد بينها وبين النصر في كل معارك التحرر والتقدم.. وقد عوتبت أيامها على أنني لم أذكر في كتبي لا مصر ولا الميثاق، ولا حتى عبد الناصر. وكان المعاتب صديقاً قديماً لي ومن أقرب الناس إلى عبد الناصر. وكان جوابي أني أقاتل بما أكتب في سبيل أمتي ووحدتها القومية حيث تدور المعارك مع الأعداء واحتمالات النصر أو الهزيمة. ولست معنياً، ولا أنا أجيد ترتيل أناشيد النصر للمنتصرين... ومصر عبد الناصر (١٩٦٦) منتصرة فهي في غير حاجة إليَّ. وخسرت كثيراً وكثيرون لم يفهموا ذاك الموقف. ولكني لم أعبأ بالتوقف لمعرفة ماذا ومن خسرت... كان الأكثر استحقاقاً للانتباه مساندة الحركة

المنتصرة حتى يتحقق النصر الأخير.. فرأى من رأى أنني أستحق لقب «قومي» وكان ذلك بالنسبة إليّ كسباً عظيماً..»(٢).

وربما يرد البعض بأن هذا تفسير متأخر لعصمت سيف الدولة لموقفه من عبد الناصر وقيادته للحركة القومية ولا يمكن الاحتجاج به على موقفه أثناء حكم الرئيس عبد الناصر؟

نعم هذا تفسير يعود إلى عام ١٩٨٧ حين كتب كتابه **عن الناصريين.. وإليهم** وفيه روى كل روايته مع قيادة عبد الناصر ودولة عبد الناصر ورجال عبد الناصر. وسيبقى هذا التفسير منقوصاً ما لم نتكلم على «بيان طارق» وقصته.

حديث عن بيان طارق

٧ ـ قبل أن ينتقل عبد الناصر إلى رحاب ربه بسنوات قليلة كان قد مر بأكثر معاركه مرارة وألماً: نكسة حزيران/يونيو.. الهزيمة التي مزقت كثيراً من الأفئدة والقناعات في الوطن العربي.

وراح «المنافقون» و«المذبذبون» يخوضون في أسباب النكسة بغرض تصفية حساباتهم القديمة مع عبد الناصر. وهكذا ظهرت المعلقات «اليساروية» عن «البرجوازية الصغيرة المهزومة» و«الحرب الشعبية» والمقاومة الفلسطينية التي سترد على هزيمة البرجوازية الصغيرة. وسط هذه «الهزيمة العسكرية» تمالكت الجماهير العربية نفسها وطالبت قائدها بالاستمرار في القيادة ومواجهة الهزيمة. ووقف القائد وبدأ في مواجهة الهزيمة رغم آلامه الشخصية وكان لا بد له من أن يعيد النظر كاملاً في بنية الدولة والمؤسسات التي شيدها بنفسه وبالثغرات التي سمحت للعدو بالنفاذ منها وتحقيق نصره. لحظة شاملة من مراجعة النفس قادها عبد الناصر مع فكره ودولته ومؤسساته (مراجعة يعرفها الكثيرون ممن اهتموا بفكر الرجل وحياته).

ووقف في الخط نفسه ـ نقد الذات ـ كل القوميين الذين هزتهم «الهزيمة» فلم يستسلموا لردود الفعل المرتاعة لها «الجملة المثقفة الطفولية».

لقد اتضح لعبد الناصر وكل القوميين أن هناك ثغرة واسعة ومفتوحة في بنية الثورة، وكما خرجت الجماهير تطالب عبد الناصر بالاستمرار في موقعه في ٩ و١٠ حزيران/يونيو عام ١٩٦٧ خرجت مرة أخرى تطالبه بمحاسبة المسؤولين عن الهزيمة في مظاهرات عام ١٩٦٨. وكان من هؤلاء عصمت سيف الدولة.

---

(٢) المصدر نفسه.

لقد أدرك عصمت سيف الدولة بشكل واضح طبيعة الخلل في الدولة الناصرية. إنها «الأجهزة الأمنية» التي حاولت أن تحجز القائد عن جماهيره بكل وسائل النفاق والقهر والبيروقراطية.

كيف يمكن ـ إذاً ـ تخليص البطل من قبضتها وإعادته لجماهيره ليعاود بها ومعها انتصاراته؟

بالتنظيم القومي...

٨ ـ كتب عصمت سيف الدولة بعد نكسة حزيران/يونيو كتيباً صغيراً بعنوان **بيان طارق** يطالب فيه الشباب العربي ويحثهم على بناء «الحركة العربية الواحدة» (أو التنظيم القومي) لتكون تنظيماً جماهيرياً، على أن يتم إعلان هذا عام ١٩٧٠. وكان عبد الناصر هو الذي حدد عام ١٩٧٠ لإعادة النظر في **الميثاق** كوثيقة فكرية.

كان هدف عصمت سيف الدولة من **بيان طارق** أن يبدأ الشباب العربي في تكوين التنظيم خارج مصر وبعيداً عن أجهزة الدولة الناصرية لكي تتاح له ظروف النشأة الديمقراطية، ثم تلتحم هذه القواعد «المنظمة» بقائدها الجماهيري عبد الناصر عندما يعلن عن عقد مؤتمر القوى الشعبية في القطر المصري حسبما كان يخطط عبد الناصر قبل النكسة.

وكل هذا واضح من كلمات **بيان طارق**.. وهو «منشور» أو كتيب ثار حوله اللغط مراراً ولم يتيسر للكثيرين قراءته رغم أنه نشر بعد ذلك في إحدى طبعات كتابه **نظرية الثورة العربية**.

في هذا الكتيب «المنشور» حدد عصمت سيف الدولة بوضوح طبيعة موقفه من «قيادة عبد الناصر» للحركة القومية كما حدد بوضوح تام موقفه من «أجهزة عبد الناصر».

حديث عن قيادة عبد الناصر للتنظيم القومي

٩ ـ كتب عصمت سيف الدولة في ما كتب في **بيان طارق**:

«... إن الطريقة الوحيدة للتغلب على العقبات التي تطرحها الإقليمية والإقليميون هي وجود التنظيم القومي فعلاً. لهذا فإن تلك الصعوبات لا يمكن أن تقبل كعذر لتقاعس الثوريين العرب عن تكوين التنظيم القومي. إنها بعض الأسباب الجدية التي يجب أن تحرضهم على الإسراع في التكوين. أما الصعوبات ذات الطبيعة القومية فهي النابعة من صفوف الثوريين العرب وعلاقاتهم وطبيعة المرحلة التاريخية التي يمر بها النضال العربي. وهذه هي التي تشكل بالنسبة إلى مولد التنظيم القومي مشكلة

لا بد لها أن تحل بالطريقة المناسبة، أي بالطريقة التي توفق بين وحدة الثوريين العرب في تنظيم قومي واحد، ومتطلبات النضال القومي قبل مولد هذا التنظيم. قياساً على هذه التفرقة نجد أن الصعوبات المتبقية مما عددناه آنفاً تنقسم إلى قسمين: **الأول**: يمثله بعض الأجهزة في جمهورية مصر العربية وعدم كفها عن التدخل في الميدان الجماهيري العربي مع عجزها عن أن يكون هذا التدخل في خدمة التنظيم القومي. وهذا القسم من الصعوبات هو الذي يحتج به الكثير من العرب ذوي الخبرة في التعامل مع هذه الأجهزة، والاحتجاج به ينسى أن تلك أجهزة ج.م.ع. الدولة، الدولة الإقليمية، أي أنها في التحليل النهائي أجهزة إقليمية تفكر إقليمياً وتقدر إقليمياً وتنشط إقليمياً. ويترتب على هذا أمران:

أولهما: أن نشاطها مهما كانت صورته ومهما كان مداه لن يؤدي إلى مولد التنظيم القومي العربي الواحد.

ثانيهما: أن التنظيم القومي العربي الواحد هو الوسيلة الوحيدة لاستغناء النضال العربي الواحد عن نشاط تلك الأجهزة.

وهذا يحدد للثوريين العرب واجباً ذا شقين:

أولهما: الكف عن توقع أن تلك الأجهزة رائدة (وقائدة) في تكوين التنظيم.

ثانيهما: المبادرة في تكوين تنظيمهم القومي.

وهكذا تنحصر المشكلة في علاقة الثوريين العرب بقيادة جمال عبد الناصر لمعركة التحرر العربي.

فمن ناحية لا بد من أن يقوم التنظيم القومي قائداً للنضال القومي وهو ما يعني أن تكون قيادة جمال عبد الناصر وكل المناضلين في معركة التحرر جزءاً منه.

ومن ناحية ثانية لا بد لجمال عبد الناصر أن يسهم إيجابياً في تأسيسه.

وحل هذه المشكلة يقع على عاتق طرفيها وليس على أي طرف منها.

فما تتوقعه جماهير الأمة العربية من جمال عبد الناصر يعتبر واجباً قومياً على جمال عبد الناصر وهو مسؤول تاريخياً عن أداء هذا الواجب، والتغلب على ما يصادفه من عقبات يطرحها التركيب السياسي الداخلي في جمهورية مصر العربية ومسؤولية إدارة دولة إقليمية. المنطلق القومي يحتم أن تكون الأولوية لكل ما هو قومي فلا يضحى به من أجل ما هو إقليمي. ومع معرفة الكثافة التاريخية للإقليمية في مصر، فإن أصعب مراحل الانطلاق القومي وهي الانفتاح على الأمة العربية وتسخير الإمكانيات الإقليمية من أجل النضال القومي قد تمت بقيادة جمال عبد الناصر في معركة التحرر العربي.

فما هو مطلوب من جمال عبد الناصر هو مد المنطلق العربي الذي يدير به معارك التحرر ليكون أساساً موحداً لمعارك الوحدة والتنمية والاشتراكية وعلى وجه خاص ليكون أساساً للعمل الجماهيري والشعبي. . .» (**بيان طارق**).

١٠ ـ وفي غير موضع من هذا «المنشور» أكد عصمت سيف الدولة إيمانه كمناضل قومي بقيادة عبد الناصر للحركة القومية وللتنظيم القومي الذي يدعو لبنائه.

ولكن قيادة عبد الناصر للحركة العربية الواحدة أو «التنظيم القومي» شيء، ووجود «أجهزة عبد الناصر» الإقليمية في هذا المشروع شيء آخر، وهو أمر لم يتوان عصمت سيف الدولة عن التحذير منه.

ولكن لنتصور سيناريو وقوع هذا «المنشور» أو «الكتيب» في يد أجهزة عبد الناصر (وهو لا بد قد وقع)، فهل كانت لتغفر لعصمت سيف الدولة هجومه عليها واتهامها بألفاظ صريحة في **بيان طارق** بأنها: «ضيقة النظر.. تنظر إلى النضال العربي وتعالجه بطريقة إقليمية.. تفتقد الكفاءة الفكرية والعقائدية اللازمة لأية مساهمة مجدية في النضال القومي الجماهيري.. لا تتمتع بأية كفاءة في تنظيم الجماهير وقيادتها وقد فشلت في كل مرة حاولت هذا..» (**بيان طارق**).

والسؤال الذي لا بد أن يحتاج إلى إجابة منا هو:

هل كان عصمت سيف الدولة محقاً في نقده لهذه الأجهزة لصالح قيادة عبد الناصر للجماهير العربية أم كان على خطأ؟

ولا بد أن نسترعي نظر القارئ إلى أن كل هذا النقد «لأجهزة عبد الناصر» كان بعد نكسة حزيران/ يونيو.. النكسة التي كشفت فقر هذه الأجهزة.. الأجهزة التي انتقدها عبد الناصر بعد النكسة في ما أطلق عليه هو نفسه «دولة داخل الدولة».. أياً كانت الإجابة عن هذا السؤال، فإن قصة **بيان طارق** لم تكن قد انتهت عند حدود كتيب أو «منشور» كتب ونشر ووزع على دائرة ضيقة أو واسعة من «أنصار الحركة العربية الواحدة» أو «التنظيم القومي».

لا نملك في أيدينا من الوثائق ما يمكننا من الجزم بأن «أجهزة عبد الناصر» لم تحصل على هذا الكتيب «المنشور»، وليس لدينا ما يدعونا إلى الاعتقاد بأنها «رحبت» بما جاء فيه من نقد مرير لها بسبب عدم كفاءتها وضيق أفقها.

ولن يكون صعباً، والحال هكذا، أن نتصور كيف يمكن أن يكون رد فعلها على هذا النقد!!

ما هو موجود تحت أيدينا أن عصمت سيف الدولة قبض عليه في مطلع حكم

السادات وسيتهم بإنشاء «تنظيم قومي» هدفه قلب أنظمة الحكم في الوطن العربي، ليصبح ما سمي «بتنظيم عصمت سيف الدولة» أول تنظيم يتم القبض عليه في عهد السادات ومحاكمة أفراده والحكم عليهم بسنوات طويلة في السجون. وسيتردد في محاكمة عصمت سيف الدولة ورفاقه أن أجهزة الدولة كانت «تراقبه» عن قرب، وقبل سنوات قليلة من القبض عليه، فإذا عرفنا أن القبض على عصمت سيف الدولة كان في عام ١٩٧٢، فإن هذا يعني أن «أجهزة عبد الناصر» كانت قد وضعت عيونها عليه قبل وفاة الرئيس جمال عبد الناصر نفسه؟!!.

وهو أمر يعني أن هذه «الأجهزة» كانت قد بدأت في تصنيف عصمت سيف الدولة في قائمة المعادين لها مع ما يتحمله هذا من سوء ظن..

حديث عن المرتدين

١١ ـ كان هناك سبب آخر عرفه بعض من اقترب من عصمت سيف الدولة أو من تحاور معه شخصياً. هؤلاء عرفوا فيه وعنه «مقته الشديد» لمن يضعون ولاءهم للأشخاص فوق ولائهم للأفكار. وهو يوضح موقفه ـ في وقت لاحق ـ قائلاً:

«... كان مثيراً للدهشة ثم للغضب أن قادة الردة هم ممن كانوا يحيطون بعبد الناصر ويذهبون في التعبير عن الولاء لشخصه إلى حد تحريم كلمة «لا» في مواجهته وتكفير نقده. نافقوه حياً حتى المذلة ونافقوه بعد مماته فركعوا أمام تماثيله الصماء. ولبسوا قميصه إلى حين. أولئك لم يكن أحد ليجرؤ على إنكار أنهم هم «الناصريون» «أياً كان مفهوم الناصرية» في حياة عبد الناصر. فقد كانوا حريصين على أن يجمعوا في أشخاصهم علاقة الولاء وعلاقة الانتماء وعلاقة الوفاء وعلاقة الرجاء. أولئك الذين كانوا يحتكرون كهانة معبد «الناصرية» ويقيمون من أنفسهم طبقة عازلة بين القائد والجماهير، ويصدرون أحكام الحرمان وأحكام القبول إلى ساحة الثورة. أولئك الذين نثروا بأيديهم على ثياب الثورة ما علق بها من نقاط سوداء ثم عادوا يشيرون إليها بأصابعهم العشرة. هم الذين كانوا مع «الديكتاتورية» منذ بداية الثورة. وهم الذين كانوا قضاة المحاكم الاستثنائية. وهم الذين أصدروا أحكام الإعدام ونفذوها. وهم الذين حولوا زنازين المخابرات العامة والبوليس الحربي إلى أماكن تعذيب وسجون. وهم الذين عفوا بعد ذلك عن المجرمين وسهلوا لهم الإفلات من نفاذ أحكام القضاء. وهم الذين أنشأوا وقادوا الاتحاد القومي، وهم الذين أنشأوا وقادوا الاتحاد الاشتراكي العربي. وهم الذين نكصوا عن الإسهام في تنمية «وطنهم» فلم يستطع أن ينعم بخطة اقتصادية ثانية. وهم الذين كانوا مديرين لقطاع العام فنهبوه وأفشلوا ما استطاعوا من مؤسساته. وهم رجال الدولة التي انهزمت في ست ساعات

عام ١٩٦٧. وهم الذين ألهوا القائد فمنحوه تفويضاً مطلقاً بأن يفعل ما يشاء بعد هزيمة ١٩٦٧. وكان أكثر ما أثار الاشمئزاز واستفز المشاعر أن المرتدين قد استجلبوا الهاربين من مخابئهم وكانوا هم الذين حملوا عليهم حتى هربوا، ثم مكنوهم من إشفاء غليل الحقد على الرجل الذي قاد حركة تطهير المجتمع منهم. وحل فجر العداء لعبد الناصر الميت محل ذل الرياء لعبد الناصر الحي..»[٣].

١٢ ـ كانت الساحة السياسية بعد وفاة عبد الناصر تضج بفصائل مختلفة من دعاة الناصرية وأدعيائها من كل شكل ولون، حيث كان الانتساب لعبد الناصر مشروعاً لمن يطلبه رجاء أو رياء، رجاء لمصلحة قريبة أو محتملة، ورياء لجماهير أسبغت على بطلها في حياته كل ألوان العشق والتقدير، فكان التسابق على قميص عبد الناصر وتركته جزءاً من معارك هؤلاء لاكتساب شرعية الوجود بعد أن خلت الساحة من الزعيم الذي كان وحده صاحب الشرعية الجماهيرية.. ولم يكن من الممكن لعصمت سيف الدولة أن يجيب عن السؤال المستفز: هل أنت ناصري؟

١٣ ـ فمنذ منتصف السبعينيات سيكرس عصمت سيف الدولة عدداً لا بأس به من جهده الفكري في الدفاع عن منجزات عبد الناصر، وفي الوقت ذاته يستنفد عدد كبير من «رجال عبد الناصر» كل مواهبهم في «كتابة مذكراتهم الشخصية» للتدليل على درجة قربهم من «الزعيم». وكان عصمت سيف الدولة يكرس كل جهده الفكري في الدفاع عن إيجابيات حقبة عبد الناصر ومواجهة حملة المرتدين. وسيصدر كتابه الممتاز **هل كان عبد الناصر دكتاتوراً؟** للدفاع عن تجربة البناء الاشتراكي التي قادها عبد الناصر ومواجهة الحملة التي كان يشنها اليمين واليسار في آن واحد تحت دعاوى الديمقراطية، وسيصدر بعد هذا الكتاب تقويمه وموقفه من تجربة الديمقراطية في عهد عبد الناصر في كتاب **الأحزاب ومشكلة الديمقراطية**.

وسيكتب عصمت سيف الدولة مدافعاً عن القطاع العام وحق الشعب فيه (كتيب: **رأسماليون وطنيون ورأسمالية خائنة**). وسيكتب عن الصلح مع العدو الصهيوني الذي قاده السادات دراسة قانونية وسياسية تناولت معاهدة كامب ديفيد (كتاب: **هذه المعاهدة**). وسيكتب يحذر مرة أخرى منظمة التحرير الفلسطينية من مخاطر الاعتراف بعدوها الصهيوني **الاعتراف المستحيل**، وغير ذلك كثير.

وكانت كل هذه الدراسات هي السلاح النظري الذي حمله عدد كبير من الشباب الناصري في حربهم ضد الردة والمرتدين.

---

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ١٧.

١٤ ـ الواقع أن عصمت سيف الدولة يؤكد حقيقة أنه لم ينخدع بالسادات منذ اليوم الأول لتوليه خلافة عبد الناصر ويقول في هذا الشأن: «منذ اليوم الأول لوفاة عبد الناصر توقعت ما أصبح اليوم واقعاً. أولاً لأنني كنت أعرف معرفة صحيحة الدور القومي الذي يقوم به عبد الناصر. وثانياً لأنني كنت أعرف معرفة صحيحة أنور السادات (منذ عام ١٩٤٦). فقد كان أنور السادات إقليمياً منذ بداية حياته العامة. وأياً ما كان من أمر ذاته فإنه لم يلبث حتى ارتد عن الاتجاه القومي التقدمي لثورة تموز/يوليو الناصرية.. فانتقلت المعارك بالنسبة لي، وبالنسبة إلى كل قومي حقاً وصدقاً، إلى القاهرة. وأصبحت مقاومة الردة والحفاظ على الانتماء القومي واسترداد مصر إلى مركز القاعدة للحركة القومية هو القضية القومية المركزية. ولقد أخطأ الذين لم يستمعوا إلي من قادة منظمة التحرير الفلسطينية حين نبهتهم إلى أن قضية مصر، وليست قضية فلسطين قد أصبحت القضية القومية المركزية بعد اتفاقية كامب ديفيد»(٤).

حديث عن الحزب الناصري

١٥ ـ «.. إن الناصريين كانوا، وما يزالون على ما أعتقد، أكثر انتشاراً على المستوى الشعبي من أية قوى أخرى.. وكان عليهم أن يتحولوا من تيار شعبي غير منظم إلى قوى جماهيرية منظمة، إلى حزب. ولكنهم كانوا يواجهون في سبيل ذلك عدة عوائق ذات طبيعة نظامية وتاريخية لم يواجهها ولا يواجهها مجتمعة حتى الآن أي تيار آخر. منها عداء الدولة وإنكار شرعية التنظيم عليهم، ومنها غياب الخبرة بالتقاليد التنظيمية لدى الجيل الجديد، ومنها افتقاد قيادة محورية مقبولة من الجميع، ومنها الناصريون «الرماديون» الذين أرادوا أن يكونوا ساداتيين فعلاً جلباً للكسب الحالي، وناصريين قولاً ليستحقوا الكسب المحتمل، فأضعفوا أثر الفرز الحاد الذي كان كفيلاً بأن يخدم هدف التحام الناصريين قولاً وعملاً في حزب. ومنها أخيراً وليس آخراً عقبة كيفية التنظيم: الصيغة التقليدية هي أن تلتقي أقلية من الصفوة على مبادئ يصوغونها ثم يدعون الناس إلى الالتحاق بهم، أو يستقطبونهم أفراداً حتى يكون للهرم الذي بدأ من قمته قاعدة جماهيرية كافية لحمل ثقل مبادئه فيستقر. مشكلة الناصريين أنهم قاعدة جماهيرية عربية لا بد أن يبدأ منها بناء هرمهم التنظيمي. وهي مشكلة عويصة لأنها كانت تقتضي قبل أي بناء تنظيمي التحقق من أن كل فرد من القاعدة ناصري. وكان هذا التحقق يفتقد المعايير الموحدة كما يفتقد الحكم المقبول من الجميع

(٤) المصدر نفسه.

أو حتى من الغالبية ليتولى الفرز على ضوء تلك المعايير. باختصار، كان مطلوباً لتسهيل مهمة تحول الناصريين أو أغلبهم إلى قوة منظمة الإجابة عن سؤال: من هو الناصري؟ «ولم يكن ثمة إجابة عن السؤال إلا قول الموجه إليه فرداً.. ولم يكن ما ينسبه كل فرد إلى نفسه كافياً أو ملائماً لبناء تنظيم.. ولقد استطاع الناصريون أن يتحولوا عن طريق تفاعل قريب الشبه من التفاعل الكيميائي من أفراد «ذرات» إلى جماعات «بلورات» وأن تتجمع البلورات في كتلة «حزب تحت التأسيس» يقاوم ذوبان كل أفرادها وجماعاتها أفراداً وجماعات. فأصبح محتوماً عليهم جميعاً أن يجيبوا عن السؤال المؤهل: «من هو الناصري؟.. وهم فاعلون إن شاء الله...»[5].

ويضيف عصمت سيف الدولة: «أياً ما كان المستقبل ضمن منطلق الولاء القومي ووعي أبعاد وقوى المعركة القومية التي أصبحت مصر ساحتها، رأى القوميون أنه واجب قومي عليهم نحو أمتهم أن يبذلوا كل ما يستطيعون من جهد للإسهام أو المساعدة على أن يلتحم الناصريون في تنظيم هو القادر بجماهيره على أن يحسم المعركة ضد الردة لصالح مصر العربية كما يمكن أن يكون في مرحلة لاحقة وبعد النصر في الإقليم القاعدة قابلاً للنمو تنظيماً قومياً..».

وسيحمل عصمت سيف الدولة على عاتقه إلى حد كبير عبء الدفاع عن حق الناصريين في حزب سياسي أمام القضاء، وسينجح عبر موهبته القانونية وحنكته السياسية حتى صدر الحكم القضائي بشرعية حزبهم «تحت التأسيس» ليصبح حزباً جديراً بحمل اسم البطل القومي.

حديث عن التنظيم القومي

١٦ ـ ولا نود أن تنتهي هذه الدراسة قبل أن نخوض في السؤال الذي طالما ثار في الأذهان: هل كان عصمت سيف الدولة يصنع تنظيماً قومياً؟

لسنا بحاجة لكي نجيب من عندنا عن هذا السؤال «بأثر رجعي» فلقد أوضح عصمت سيف الدولة موقفه من بناء التنظيم القومي منذ البداية في **بيان طارق**.

«.. إن الخبرة العينية أكدت في كل مرة أن إنشاء التنظيمات الجماهيرية عن طريق القيادة تسلب الرابطة بين تلك الجماهير أحد شرائطها الأساسية فتصبح تنظيمات فردية. فعندما تتولى القيادة إنشاء التنظيم:

١ ـ تكسب صفتها كقيادة قبل نشأة التنظيم.

---

(٥) المصدر نفسه.

٢ ـ تدعو إلى التجمع حولها في التنظيم.
٣ ـ تختار الكوادر القيادية في هذا التنظيم.

ويترتب على ذلك:

١ ـ أن تظل القيادة «دائماً» فوق التنظيم الذي أوجدته فتحول بالتالي دون التطور الديمقراطي والثوري للتنظيم ومن داخله، ويصبح النشاط الديمقراطي والثوري مباحاً على ألا يصل إلى نقد القيادة أو تغييرها.

٢ ـ كما أن الدعوة إلى التجمع في تنظيم حول قيادة معينة يحول هذا التنظيم إلى تنظيم للقيادة وليس تنظيماً للأمة العربية. وينعكس هذا على مقدرة التنظيم في مواجهة النضال العربي في مواقع بعيدة عن اهتمامات القيادة، ثم إنه يعرض التنظيم ذاته إلى ما تتعرض له القيادة من انتكاس أو تراجع أو انحراف.

٣ ـ أن تَوَلّي القيادة اختيار الكوادر بعيداً عن الديمقراطية التنظيمية ـ لأن التنظيم لم يكن موجوداً أصلاً قبل اختيار الكوادر ـ يحصر التنظيم منذ نشأته في مضايق التقدير الشخصي والتجارب المحدودة التي لا بد لها من أن تكون إقليمية بحكم الحصر الإقليمي الذي يفرضه واقع التجزئة في الوطن العربي، ويتضاعف هذا وينكشف كلما اتسع التنظيم، إذ تتولى القيادة شخصياً اختيار ما يليها من مستويات وهذه تختار ما يليها. . . الخ وهكذا تصبح الرابطة الحقيقية في التنظيم مستندة إلى علاقات شخصية مجردة تماماً من المبرر الموضوعي أو العقائدي، وعندما يصل الأمر إلى هذا الحد يكون التنظيم قد أصبح مؤسسة من الأشخاص الذين تربطهم روابط خاصة لا علاقة لها بالمتطلبات الموضوعية لنضال الأمة العربية. فلا يلبثون أن يتخذوا من التنظيم أداة لعزل القيادة عن الجماهير خارجه، أو مطاردة من يتوقعون منهم أن يكونوا منافسين لهم في مراكزهم القيادية، ويؤدي هذا ـ وغيره ـ إلى أن ترفض عناصر ثورية مجرد الزج بنفسها في هذا الجو التنظيمي وصراعاته الانتهازية» **(بيان طارق)**.

كان هذا هو موقف عصمت سيف الدولة من التنظيمات التي تنشأ حول قيادة شخصية تسبق بناء التنظيم وتوجهه وتقوده وقد تنحرف به.

وعلى الرغم من الموهبة الفكرية أو التنظيمية التي كان يتمتع بها عصمت سيف الدولة، إلا أنه لم يرد أن يضيف للأمة فشلاً جديداً باصطناع حزب سياسي حول شخصه يعيق من حركتها نحو المستقبل، وترك هذه المهمة للشباب العربي المؤمن بها.

خاتمة واجبة

إن التمجيد والإخلاص والحب لا تكفي لإخراج أمتنا من عثرتها ما لم يتسلح

المناضلون العرب بالأسلوب العلمي في العمل السياسي، وأول قوانينه أن وحدة الهدف تقتضي وحدة التنظيم.

لو أدرك هذا القانون كثيرون ممن عملوا في ساحة الوطن العربي على مدار العقود الأربعة الفائتة ما كانت أمتنا العربية وشعبنا العربي ليصلا إلى هذا الظلام المخيف. لو أدرك كثيرون كم من البشر والأعمار راحت من أجل هدف «الحركة العربية الواحدة» ما كان الاحتفال بذكرى رحيل المناضلين القوميين ليتشح بكل هذا الأسى والمرارة.

ما كان عبد الناصر القائد الخالد أو عصمت سيف الدولة الكاتب القومي الكبير بحاجة لكلمات احتفالية أو تكريم إنشائي.

إن روحيهما لن تستقرا عند بارئهما إلا يوم يقيم المناضلون العرب لأمتهم تنظيمها القومي الذي يحقق لها وحدتها السياسية.

وهم إن شاء الله فاعلون.

تعقيب

أمين اسكندر(*)

لا بد في البداية من أن أقرر أنني قد واجهت معضلة في التعليق على هذه الورقة حيث إني متفق مع الباحث في صراحته وفي نتائجه أيضاً، ولذلك اخترت أن أساهم بالتعليق بغرض تعميق الغرض والهدف من الورقة ومحاولة استشراف المستقبل، مستقبل المشروع الفكري والمشروع الحركي.

١ ـ على الرغم من اتفاقي مع الباحث على أن اجتهادات كل من المفكرين الثلاثة الكبار عصمت سيف الدولة وعبد الله الريماوي ونديم البيطار، جاءت تعبيراً عن تفاعلهم مع تجربة ثورة ٢٣ تموز/يوليو وما طرحته من أفكار وإشكاليات، كما جاءت تعبيراً عن إيمانهم بدور مصر كقاعدة للفعل ولدولة الوحدة، إلا أنه يظل السؤال المهم يحتاج إلى اجتهاد وإجابة، حتى نساهم في إضاءة مساحات الظلام التي نشرها حوله. لماذا لم يندمج عصمت سيف الدولة في الثورة الناصرية؟ ولماذا اختار أن يحافظ على مسافة بينه وبين الثورة؟

حاول الباحث أن يقدم اجتهاده في إجمال وذلك بما سماه الحملة «الماركسوية» على عصمت سيف الدولة وإبداعه الفكري، وأجهزة الدولة الناصرية وإقليميتها، ومشروع **بيان طارق**، أي مشروع التنظيم القومي للدكتور عصمت سيف الدولة، وأخيراً الانتهازية: انتهازية الأفكار والأفراد. ولا أجدني مختلفاً على ذلك، وإنما يهمني أن أوضح الآتي لتعميق ذلك السياق.

أولاً: لقد كان جمال عبد الناصر قائداً ثورياً لحركة الثورة العربية، وفي الوقت ذاته قائداً لأهم وأكبر دولة في الوطن العربي، بكل ما يعنيه ذلك من تضارب مصالح أحياناً بين الثورة والدولة وبين الحركة القومية والمصالح القطرية. ناهيك عن تحمله

(*) باحث ـ مصر.

لميراث هائل من أجهزة الدولة القطرية، ويجب ألا ننسى أننا نتحدث عن أقدم دولة في المنطقة، ومن غير المنطقي أن نتصور قائد الثورة العربية منقلباً على أهم أداة في يده للإسراع بنشر الثورة وأفكارها ولتثبيت المشروع القومي العربي في مصر، وبالذات بعد أن تبين للجميع أنه لم يأتِ بتنظيم عقائدي طليعي يساعده على تلك الدولة القطرية.

ثانياً: إن جمال عبد الناصر لم يكن في مسيرته النضالية قبل الثورة وبعدها في الدولة مؤمناً بالسبق الأيديولوجي على الواقع، ولا بالنسق الأيديولوجي المغلق المفسر لكل صغيرة وكبيرة في الواقع، إنما كان مؤمناً بجدل الواقع مع الفكرة، والفكرة هنا تعبير عن مبادئ حاكمة لفترة زمنية قصيرة، معروف أبعادها دولياً وإقليمياً ومحلياً أو قطرياً. وكان ذلك واضحاً في المبادئ الحاكمة لثورة ٢٣ يوليو، وكان واضحاً في **فلسفة الثورة** ومن بعدها **الميثاق** ثم بيان ٣٠ مارس. وهذا تعبير حقيقي عن القيادة التاريخية التي تضع نصب أعينها الفعل التاريخي المسؤول عبر ديالكتيك الواقع ـ الفكرة. أما مفكرنا الكبير عصمت سيف الدولة فقد كان همه المحوري المشروع الفكري وأداة الفعل التنظيمي: النسق العقيدي وانتظام المؤمنين به. وشتان بين الطريقين، الطريق الأول بفضل البناء السريع وتحقيق الإنجازات، وإحداث الفعل ورد الفعل. وتحضرني هنا عبارة للمؤرخ الكبير والمفكر المستشار طارق البشري سمعتها منه عندما قال تعليقاً على صدام عبد الناصر مع المثقفين: «عبد الناصر مثل «البنّاء» يريد أن يناوله مساعده أحجار البناء بسرعة وباستمرار، وهو يقوم بوضع الحجر على الحجر. لكن المثقف لا يستطيع أن يفعل ذلك فهو يريد أن يتأمل في المساحات والجماليات والأوزان.. الخ بينما الثورة لن تنتظر، فالمعارك متوالية، ومن هنا كان الاعتماد على الدولة وأجهزتها». والطريق الثاني يرى في العقيدة ضمانته للمسيرة ونجاحها. وتلك هي المعضلة: كيف تبنى حركة عربية وقومية عربية ناهضة بأجهزة دولة إقليمية: القوميون ومنهم عصمت سيف الدولة لا يرون أية إمكانية لذلك، وانطلاقاً من ذلك اختار عصمت سيف الدولة طريقه؛ طريق الحفاظ على مساحة بينه وبين نظام ودولة عبد الناصر، فهو الذي أدان محصلتها في مقدمة **أسس الاشتراكية العربية ونظرية الثورة العربية** «إن الحساب الختامي للمسيرة غير العقائدية كان خسارة فادحة»، ونتنقل بعد خلق المساحة الفكرية، إلى ممارسة الحركة التنظيمية في المساحات العربية، وكان ذلك يعني الخصام، بل الصدام أحياناً، فجمال عبد الناصر يتحرك ويجند عبر الطليعة العربية «التنظيم القومي لعبد الناصر» وعصمت سيف الدولة يتحرك في «أنصار الطليعة». الأول قائده عبد الناصر، والثاني يتحرك تحت اسمه من دون أن يكون ذلك متفقاً عليه، ومن هنا كان الصدام أحياناً، وبالذات عندما نعلم أن حركة عصمت سيف الدولة بدأت بعد هزيمة ١٩٦٧، وظلت بعد رحيل عبد الناصر، كما ظلت الطليعة العربية بعد رحيل زعيمها إلى أن تمت إعادة تشكيلها، وبعد سنوات

تصاعدت الخلافات داخلها وتفككت.

من هنا كان طبيعياً أن نسمع أثناء الحركة النضالية للقوميين بعد رحيل القائد عبد الناصر تعبيرين متميزين: الناصرية والعصمتية.

وهنا تحضرني واقعة حدثت في عام ١٩٧٥، عندما دعا نادي الفكر الناصري بجامعة القاهرة المفكر الكبير عصمت سيف الدولة لإلقاء محاضرة يعقبها حوار حول نظرية الثورة العربية، وفي نهاية اللقاء تعمدت قيادة النادي في ذلك العام ومعها بعض الدارسين العرب من الناصريين أن يحددوا بوضوح وحزم الفروق بين فكر عبد الناصر وفكر عصمت سيف الدولة، وكُتب تقرير بذلك وأرسل لنشره في جريدة **الطلاب** صوت الناصريين في تلك المرحلة، وكان ذلك راجعاً لرؤيتنا أن عصمت سيف الدولة يتحرك في وسط جماهير عبد الناصر وينظم فيها استثماراً لشعبية عبد الناصر من دون أن يكون ذلك متفقاً عليه.

كان عصمت سيف الدولة مصراً على الحفاظ على المساحة بينه وبين الشباب الناصري، وعلى رغم رحيل عبد الناصر وإيماننا جميعاً بنقاء معدنه القومي وإخلاصه لمشروعه الفكري إلا أنه لم يبذل جهداً كافياً لمد جسور التواصل مع الأجيال الجديدة من الحركة الناصرية. وهي أجيال تأثرت كثيراً بأفكاره سواء في نقد الماركسية أو تعميق القومية والانتماء إليها نظرياً وحركياً.

وعلى رغم أن سلوك عصمت سيف الدولة اليومي في حركته وعمله كان تعبيراً عن التزامه القومي إلا أن سلوك عصمت التنظيمي كان دائماً محافظاً على مساحة التمييز بيننا وبينه، لذا كان طبيعياً أن يسأل كل من يسأله: هل أنت ناصري؟ فيجيب: قل لي ماذا تعني بالناصرية حتى أجيبك؟ لأن لعصمت مفهومه للناصرية وله أيضاً مقياس لتجسيد الناصرية قومياً عبر الانضمام لأنصار الطليعة. وبعد هذه السنوات التي مرت وبعد رحيل عصمت سيف الدولة، فإني أرى ومن باب إعلاء شأن الحكمة بأثر رجعي أن عصمت سيف الدولة لم يكن موفقاً في «تجديل» العلاقة بينه وبين الناصريين الجدد من الشباب، وأعتقد أن الحائل دون ذلك مشروع عصمت التنظيمي، وفي اعتقادي أن الوضع كان لا بد أن يختلف لو اندمج عصمت سيف الدولة في حركة الشباب الناصري بإيجابياتها وسلبياتها كما فعل في فترة من الفترات د. عبد الكريم أحمد والمناضل كمال رفعت. إلا أنه فضل الحفاظ على المساحة التي أوجدها بإرادته تارة بسبب الدولة وأجهزتها، وتارة بسبب التميز والسبق والاستمرار في المشروع التنظيمي.

وعلى رغم كل ذلك يظل السؤال مطروحاً لماذا لم تتم الاستفادة من قبل الدولة الناصرية والمشروع البنائي الناصري من جهود وإبداعات عصمت سيف الدولة؟

ثالثاً: يرجع ذلك في اعتقادي أيضاً وبعد قراءة متأملة للتجربة، لصدام عصمت مع الدولة ورجالاتها ولصدام عصمت أيضاً مع الحركة الشيوعية، والتي اختار معظمها طريق الاندماج داخل تجربة عبد الناصر. إذ إن عصمت قد شن عليهم هجوماً فكرياً كاسحاً، منتقداً حركتهم الإقليمية ومنظومتهم الفكرية ما جعله هدفاً دائماً بالنسبة لهم وجعله هدفاً دائماً من قبل موظفي الدولة الناصرية التي نجحت عبر الأجهزة الأمنية بإدخال ودمج نشطاء الحركة الشيوعية في التنظيم السياسي وتقلدوا مواقع مؤثرة في التنظيم السياسي، وكان لا بد من أن يدافعوا عن ذلك.

كما يرجع ذلك في تصوري إلى مرحلة التحول الاشتراكي التي كانت تمر بها الجمهورية العربية المتحدة وما يعنيه ذلك من احتياجات في التنظير الاشتراكي، وكان الشيوعيون هم أقرب إلى ذلك من القوميين. بالإضافة إلى أن الشيوعيين كانوا موجودين قبل الثورة وبعدها. وكان ذلك مؤشراً لهيمنة الأجهزة وعدم قدرتها على التمييز، كما كان مؤشراً لفرض وهيمنة المشروع الناصري. وتكشف لنا مسيرة النضال القومي أن خلاف أبناء المدرسة الواحدة أصعب وأشرس من الخلاف مع المدارس الأخرى. ويكفي تدليلاً على ذلك الخلاف البعثي الناصري والخلاف الناصري مع حركة القوميين العرب في فترة من الفترات، فكل اتجاه وتجسيد حركي يحاول أن يكون هو صاحب الشرعية القومية الوحيدة في الأمة.

لكل ذلك استقرت الفجوة بين عصمت سيف الدولة وعبد الناصر ودولته.

وأخيراً حان الوقت للإطلالة على المستقبل. مستقبل أبناء التيار القومي المؤمن بعروبته والمناضل من أجل دولة الوحدة العربية.

ولعل ذلك يجعلنا نطرح وبصدق أهمية مراجعة وتقويم كل الأفكار والنظريات والاجتهادات القومية الحركية مع التمسك بكل الثوابت والمنطلقات المعبرة عن حقائق جغرافيا وتاريخ وإرادة الأمة في المستقبل. وتأتي أهمية تلك المراجعة وذلك التقويم من منطلق ما تم من تغيرات على خريطة موازين العالم بعد انهيار تجربة الاتحاد السوفياتي والكتلة الشيوعية، وما سببه ذلك من تصدعات كبيرة للنموذج الاشتراكي. وعلى رغم أن القوميين كانوا من الأوائل الذين انتقدوا تلك التجربة، إلا أنهم وقعوا في أسرها وغواية نسقها المغلق الذي يقوم بإعطاء تفسيرات لكل الظواهر والتبريرات، إلا أن تجربة الانهيار بعد ذلك أكدت أنه من الخطر تصور أن كل شيء له حل، وأن سيادة المنطق الأيديولوجي المنهجي القائل بأن لكل مشكلة حلاً واحداً صحيحاً، ليس صحيحاً في عالم اليوم، فهناك عشرات الحلول للمشكلة الواحدة بحسب الرؤية وبحسب فهم سمات ومميزات المرحلة وبحسب الأدوات والأساليب الممكنة والمستخدمة.

إن القول البسيط والمجرد بأن الأمة العربية واحدة وأن طريق التغيير نحو تحقيق أهدافها في الوحدة والتقدم والحرية هو طريق الثورة العربية الشاملة والذي لن يتم إلا عن طريق الحركة العربية الواحدة، أي التنظيم القومي، هو تصور من الصعب التفاعل معه في عالم اليوم، على علاته، وحان وقت الاعتماد على دور المواطن العربي في تخليق شبكة من الأدوات الحياتية الرابطة والصانعة لعمار الوحدة. باختصار: بناء الوحدة من أسفل بالتركيز على دور المواطن الذي يختار بنفسه الانضمام إلى تنظيم قومي أو لجنة تنسيق قومي أو نقابة قومية أو مركز لحقوق الإنسان القومي أو العمل من داخل رابطة للكتاب العربي أو الموسيقى العربية أو. . . الخ. رغم معرفتنا بالفرق بين أداة لها القدرة على تجسيد الاستراتيجيا وأدوات مساعدة.

فالمسألة تحتاج إلى وقت طويل ونضال دؤوب ولن يحلها امتلاك التنظيم القومي، وإنما بالتأكيد وعبر نهج التراكم سوف يكون التنظيم القومي مفيداً، بل أكاد أقول أكثر من تنظيم قومي. المهم أن تكون الاستراتيجيا الوحدوية هي المهيمنة على تلك التنظيمات القومية المتعددة.

كما أن المشروع القومي لا بد أن يعيد تقويم مسيرته على مستوى الفكرة والحركة معاً بشأن الديمقراطية، فلم يعد مسموحاً التنازل عن الديمقراطية في سبيل الوصول إلى الوحدة حيث ثبت أنه لا وحدة من دون ديمقراطية ولعل تجربة الانفصال تؤكد ذلك. كما أن الخطاب القومي المعبر عن المشروع القومي يحتاج لتأمل حول مسألة العلاقة بين القطري والقومي والدولة القطرية ومشروع الدولة القومية. فلا أحد يتصور أن مجرد الأيديولوجيا سوف يساهم في حل المشاكل، إنما المشاكل تحل عبر التراكم الإيجابي من الفعل الإداري للبشر، وهو الطريق الوحيد لسد الفجوات، أما القفز عليها فلن يحل شيئاً. ولعل ما حدث من انهيارات في حركة تحرر العالم الثالث ومنظومة الكتلة الاشتراكية يؤكد لنا صحة هذا الطريق التراكمي.

بل لعلي أجازف وأطرح سؤالاً أرى فيه جرأة التغيير: هل نحن كقوميين نحتاج إلى نظرية كاملة ومنهج للتغيير أم نحتاج أكثر إلى فهم الفعل التاريخي المرتبط بتفهم الظرف الموضوعي والذاتي للمرحلة ومحاولة تضافر الفعل الإنساني مع تلك الحالة؟ وسؤالي الآخر تعبير عن افتراض جدلي: ماذا لو كنا امتلكنا التنظيم القومي، ما الذي تغير في المسيرة؟ هل كان الانفصال غير واقع؟ وهل هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧ لم تكن واقعة، والانقلاب على نظام عبد الناصر بعد رحيله لم يكن حادثاً؟ التاريخ يكشف لنا عن ثورات وقوى وحركات أضافت للتاريخ وصنعت من أحداثه أحداثاً دون أن تمتلك العقيدة المتكاملة، وإنما اكتفت بالمبادئ العامة لفهم المرحلة واحتياجاتها وعناصرها، كما يكشف لنا الماضي القريب كيف فسدت الأحزاب القومية، وفشلت

في تحقيق رسالتها، وكيف انهار الاتحاد السوفياتي بتنظيمه الماركسي الحديدي. من هنا أجد لزاماً علينا كقوميين أن نقوم بتقويم مسيرة النضال العربي من عام ١٩٤٨ حتى الآن، كما يستوجب ذلك تقويم الأفكار والحركات والتنظيمات مع أجل التخلص من ثارات الماضي.

حان الوقت لنرتفع فوق ثارات لم يكن لنا يد فيها، ونحتكم جميعاً إلى سياق الفعل التاريخي بشأن المستقبل. الأمة تحتاج إلى جهود كل القوميين. فهل حان الوقت لتلبية النداء؟

المناقشات

١ ـ فادية مغيث

أعتقد أن المفكر عصمت سيف الدولة كان ناصرياً بالمعنى الموضوعي، فقد كانت الناصرية تعني لديه آلاف المصانع والاعتماد على الذات بدليل غضبه في ذكرى رحيل عبد الناصر من كتابات تركز على الوله بشخص عبد الناصر والولاء له.. في ظل حملة تعنى بالانقضاض على منجزات عبد الناصر، فقد هاجمهم وقدم جدلاً يرتكز على مضمون الناصرية، وليس على ذات عبد الناصر... كانت الحرية التقليدية عنده مخلوقاً ناقصاً وهلامياً، فهو يقول إنه أزعجه هتاف العمال سنة ١٩٥٤ «تسقط الحرية»، ويقول إنها كسرت شيئاً داخله وأغضبه ذلك كثيراً، لكنه راجع المفهوم فأدرك أن كل حرية يقابلها استبداد في الجانب الآخر. فحرية العمل ـ للعمال ـ تقابلها حرية الفصل عند صاحب العمل. وحرية السلوك السياسي تقابلها حرية الأجهزة الأمنية.

٢ ـ محمد أشرف البيومي

ـ ليس الهدف من تقويم الماضي إشباع الرغبة الأكاديمية والترف الثقافي إنما هو توضيح الأمور من أجل مستقبل عربي جيد نحن نصر ونعمل على تحقيقه.

ـ الحديث عن الديمقراطية الليبرالية والديمقراطية الاشتراكية مهم خصوصاً هذه الأيام التي يستخدم فيها شعار الديمقراطية للهيمنة في الخارج (أمريكا) وفي الداخل. إنه من المهم تعرية وضع الديمقراطية و«نجاحاتها» في الغرب، وإن فضح ممارسات الديمقراطية الأمريكية أمر هام خصوصاً لاستخدام أمريكا سلاح الديمقراطية والتدخل (الإنساني) للاعتداء على الدول وفرض الهيمنة عليها؛ أي أن الديمقراطية والإنسانية أصبحتا حقاً يراد به باطل....

فباسم حرية الشعب العراقي يضرب الشعب العراقي وباسم الديمقراطية وحقوق الإنسان يعتدى على يوغسلافيا وشعبها....

إن الحرية التي تريدها لنا أمريكا هي حرية نرفضها وننادي بسقوطها.

٣ ـ أحمد صدقي الدجاني

أشيد ببحث الأستاذ عوني فرسخ الذي قدم لنا فكرة واضحة عن موضوع «الديمقراطية عند عصمت سيف الدولة». وقد جاء تعقيب الأخ المناضل أحمد نبيل الهلالي ليضيف في معالجة الموضوع، وبخاصة على صعيد ممارسة الراحل للديمقراطية وإعلائه كلمتها في ساحة القضاء. ثم جاء بحث الأخ د. صفوت حاتم وتعقيب الأخ أ. أمين اسكندر حول موضوع «عصمت سيف الدولة والناصرية» ليكملا ما تم طرحه في الموضوع السابق، وقد تطرق د. صفوت حاتم إلى واقع الأجهزة الأمنية في مطلع بحثه القيم.

لقد سلطت المداخلات التي تلت العروض الأضواء على جوانب حيوية في موضوع الديمقراطية، فلسفتها ونشأتها وتطورها وتجاربها في الغرب، وما يعتريها من خلل، والديمقراطية الاجتماعية والديمقراطية الاشتراكية والديمقراطية الليبرالية. كما طرحت هذه المداخلات أسئلة مهمة.

أسئلة كثيرة تدور أمامي من وحي ما سمعناه حول نقاط عدة تتصل بقضية الديمقراطية. وأكتفي بتلك التي تتصل بنقطة واحدة هي «الديمقراطية وأجهزة الأمن في الدولة». فمعلوم أن هدف الشورى والديمقراطية وكرامة الإنسان هو أحد أهداف المشروع الحضاري العربي الستة. ومعلوم أن الدولة أداة سلطة ومنها الأجهزة الأمنية. وسؤالي الرئيسي «هل أولى فكرنا العربي عناية كافية للعلاقة بين تحقيق هدف الشورى والديمقراطية وكرامة الإنسان وواقع الأجهزة الأمنية في الدولة القطرية؟ كيف نشأت هذه الأجهزة وما هي بنيتها؟ ما هي الضوابط لعملها؟ كيف تتم مراقبتها في أداء هذا العمل؟ كيف يمكن للمجتمع بقواه المختلفة وضع هذه الضوابط موضع التنفيذ؟

٤ ـ فريد عبد الكريم

الناصريون في مصر هم القوميون فيها. ويضاف إليهم مفكران عظيمان: د. عصمت سيف الدولة ود. محمد أحمد خلف الله ولهما أثر بالغ. وكانا يراهنان على الناصرية. وأرجو ألا يكون رهانهما قد خاب، وأرجو في المستقبل ألا يخيب.

إن د. عصمت هو مفكر الثورة، فالذي أصَّل فكر الثورة الحقيقي هو عصمت سيف الدولة. فلماذا لم يقترب من عبد الناصر؟ إنه التعفف والكبرياء. فالذين تزلفوا أخذوا المناصب. ولم يكن عبد الناصر لديه حزب لكي يفرز، فقد كانت الثورة تعتمد على الأجهزة في غياب الحزب. وهذه الأجهزة يجب أن تدان، وهي قادرة على أن تعمل في أي نظام.

٥ ـ محمد سيف الدولة

لي ملاحظة على التعقيب المقدم من الأستاذ أمين اسكندر، وبخاصة على ما ورد فيه من إشارة إلى «المشروع التنظيمي» للدكتور عصمت سيف الدولة.

وبهذا الصدد فإنني أريد أن أؤكد ما يعلمه كل قرائه وتلاميذه من أنه كانت له رؤية محددة جداً بشأن الشروط الموضوعية لصحة تأسيس التنظيم القومي، والتي تستبعد في ما تستبعد النشأة الفوقية لهذا التنظيم سواء جاءت منه أو من غيره.

ولقد ورد هذا الرأي في عدد من الدراسات المنشورة.. أشهرها دراسة سميت باسم **بيان طارق**[1].

كما ورد في رده على العديد من الرسائل التي وردت له من شباب عربي يسأله فيها عن أسباب عدم قيامه بتأسيس التنظيم القومي..

ويبقى في النهاية سؤال يشغلني ويشغل الكثيرين من المهمومين بالمستقبل القومي لهذه الأمة ويحتاج في تصوري إلى حوار واسع وموضوعي وهو:

لماذا يرصد البعض أن الهم القومي لدى التيار الناصري خارج مصر أكثر حضوراً وإلحاحاً منه لدى التيار الناصري داخلها؟..

إن أهمية هذه الإجابة عن هذا السؤال لا تمس فقط موضوع البحث محل كل المناقشة، وإنما تمس بشكل أكثر أهمية الحوار حول المستقبل.

٦ ـ الطاهر محمد عوض الله

إن فكر عصمت سيف الدولة قد شكّل بحق دعماً هائلاً للدور الذي ظل يقوم به القائد القومي عبد الناصر في حياة شعبنا العربي في السودان، فقد أدركنا مع فكره هذا أن مصر قادرة على إنجاب من يتعدى تأثيرهم ودورهم حدود مصر القطرية، وكان في هذا ما من شأنه أن يطمئننا إلى مستقبل أمتنا ومستقبل اتصالنا القومي ما دامت قد توفرت له قيادات فكرية من أمثال فقيدنا العظيم.

لقد أتاح لنا ظهور عصمت سيف الدولة المجال لكي نجد في مصر ومن أبنائها من يملأ الفراغ ويقيم صلة الفكر التي كنا دائماً في أمس الحاجة إليها، لذلك فإن فضله علينا من هذه الناحية لا تحده حدود.

---

(١) عصمت سيف الدولة، **وحدة القوى العربية التقدمية** ([بيروت]: مؤسسة ناصر للثقافة؛ دار الوحدة).

٧ ـ حمد حجاوي

بدا لي وكأن الورقة التي قدمها د. صفوت حاتم تحاول دفع اتهام من الناصريين لعصمت سيف الدولة، ونحن كناصريين نعتبر أن الراحل الكبير كان رافداً من روافد الفكر القومي، وفي مقدمة المعبرين عن ذلك. ومن مميزات الناصرية أنها لم تأت من خلال كتاب مغلق، أي من خلال نظرية كاملة مسبقة، وإنما جاءت تعبيراً ـ فكراً ومسلكاً ـ عن ثوابت أمة وعن حضارة ضاربة في عمق التاريخ الإنساني. وانطلقت في ذلك من اعتماد التجربة والخطأ في البداية.

إن ما جرى بعد سنة ١٩٧٠ وحتى الآن دلل بشكل واضح على أن الناصرية هي العلاج الصحيح للمشكلات العربية وهي الإجابة الحقيقية عن التحدي المطروح على الأمة سواء على صعيد موقفها من الصراع العربي ـ الإمبريالي ـ الصهيوني أو على صعيد التنمية المستقلة وتحقيق الثوابت، وعلى رأسها تحقيق الوحدة.

الفصل السادس

نظرية الثورة العربية وجدل الإنسان
عند عصمت سيف الدولة

١ ـ نظرية الثورة العربية: إعادة قراءة

حسن حنفي(*)

أولاً: تكامل الأجيال

لقد جرت عادة المفكرين العرب المعاصرين أن يستأصل كل منهم الآخر، إما استبعاداً وإقصاءً أو تنكراً وصمتاً وقتلاً بالسلب من جهة أولى، وإما تجريحاً وهدماً من جهة ثانية، وكأن الفكر العربي لا يتسع لمائة زهرة تتفتح[١]. وقد ينشأ حوار بين مفكرين للنظر لموضوع واحد من منظورين مختلفين[٢]. ونادراً ما يقرأ مفكر لمفكر آخر من السابقين أو من المعاصرين لأن نموذج التكامل بين الأجيال ما زال غير مألوف في حوار الأجيال بدلاً من الاستبعاد والإقصاء المتبادل، إنه نموذج حوار الأجيال والتكامل من أجل إحكام مشروع واحد متعدد المداخل ويحمل الهموم نفسها، ويهدف إلى تحقيق الغايات نفسها، وإن تعددت الوسائل والمنطلقات[٣].

نظرية الثورة العربية استئناف لهذا النموذج، حوار الأجيال وتكاملها من أجل الإثراء المتبادل وتعدد الرؤى من دون أن يستبعد أحدها الأخر. تحية من جيل لاحق إلى جيل سابق من أجل تراكم تاريخي وتواصل حضاري يكون شرط الإبداع

(*) أستاذ في قسم الفلسفة، كلية الآداب ـ جامعة القاهرة.

(١) من النوع الأول عدم ذكر رواد الفكر العربي في النهضة الثانية بعد هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧ بعضهم البعض إلا في النذر اليسير. والنوع الثاني كثير مثل دراسات جورج طرابيشي، وطه عبد الرحمن، والطيب تيزيني، وعلي حرب عن الجابري وحنفي.

(٢) حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب تليه سلسلة الردود والمناقشات، تقديم فيصل جلول (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٩٠).

(٣) وهو النموذج الذي تم تبنيه في: **حوار الأجيال** (القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨).

والاستقلال الفكري، أو من مفكر لمفكر ينتسبان إلى الجيل نفسه، فالحياة تقرب بين البشر وليس فقط الممات(٤).

وإعادة القراءة لا تعني الخطأ والصواب. ففي الأيديولوجيات السياسية لا يوجد خطأ أو صواب، بل توجد أبنية ذهنية اجتماعية ومواقف إنسانية وربما فردية للمفكرين وأصحاب النظريات السياسية. الأيديولوجيات جزء من العلوم السياسية وهي علوم إنسانية خارج منطق الصواب والخطأ الذي قد يصح في منطق العلوم الطبيعية والرياضية، العلوم التطبيقية والعلوم المضبوطة.

إعادة القراءة هي مزيد من الإحكام النظري والصياغة المنطقية وتدقيق العبارة وتفادي التكرار، والتحول من القول الخطابي والقول الجدلي إلى المنطق البرهاني، وإعادة صياغة الهموم، هموم الفكر والوطن في قضايا أدق، وترابط منطقي أكثر، وتركيز على الفكر، وتحويل جمهوره من العامة إلى الخاصة، ومن الحشد السياسي إلى الفلسفة السياسية. وربما تستطيع قراءة أخرى تحويل الفلسفة السياسية إلى علم سياسي.

وتهدف إعادة القراءة أيضاً إلى حدود الأيديولوجيا السياسية حتى يمكن أن تدخل في حوار مع الأيديولوجيات السياسية المتعاصرة معها خارج منطق السجال والرفض والإبعاد كما تفعل نظرية الثورة العربية مع الماركسية باسم القومية. كان ذلك روح الستينيات. وبعد هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧ بدأت سلسلة من الحوارات النظرية (الحوار القومي ـ الماركسي، والقومي ـ الإسلامي. . .) من أجل تحديد الأطر النظرية وصياغة عمل وطني موحد. وما زال الحوار القومي ـ الليبرالي لم ينشأ بعد. والمبادرة من الفكر القومي لأنه هو الذي انتكس بعد النكسة. وما زالت المبادرة غائبة من الفكر الإسلامي في حوار إسلامي ـ ماركسي، وإسلامي ـ ليبرالي.

ومن المعروف أن الفكر القومي نشأ في الشام المتاخم لدولة الخلافة وكرد فعل عليها من أهالي الشام الذين لم يجدوا في هوية الدولة العثمانية هويتهم ولا في اضطهادها للحركات (الانفصالية) المدعمة من القوى الاستعمارية الغربية مثل حركات الأرمن والبلقان وحركة القوميين العرب.

والغريب أن مفكراً مصرياً ينتسب إلى الفكر القومي بينما أن مصر تنتسب تقليدياً مع السودان والمغرب العربي إلى الحركة الإصلاحية التي أسسها الأفغاني ومحمد عبده. فالحرية الوطنية الاستقلالية خرجت من عباءة الإصلاح الديني. الأفغاني واضع

(٤) كنت قد وعدت المرحوم عصمت سيف الدولة بأن أكتب دراسة عنه في مقابل دراسته عني، انظر: عصمت سيف الدولة، «الحاكمية لله، حوار مع حسن حنفي،» في: **جدل الأنا والآخر: قراءات نقدية في فكر حسن حنفي في عيد ميلاده الستين**، إعداد وتقديم أحمد عبد الحليم عطية، سلسلة رواد الفكر العربي المعاصر؛ ١ (القاهرة: مكتبة مدبولي الصغير، ١٩٩٧)، ص ٢٧٣ ـ ٢٩٦.

شعار «مصر للمصريين»، ومحمد عبده، هو الذي كتب برنامج الحزب الوطني، وسعد زغلول مفجر ثورة ١٩١٩ يعتبر من تلاميذ محمد عبده، كما أن عبد الناصر في **الميثاق** (في فصل «جذور النضال الوطني») يشيد بزعماء الإصلاح رواد الحركة الوطنية. وقد كان أحمد عرابي تلميذاً للأفغاني ومنفذاً لتعاليمه حول «الإسلام في مواجهة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل». وعبد الله النديم تمتد جذور وطنيته في تعاليم الأفغاني. كذلك الحال في الثورة المهدية في السودان، وفي الحركات الوطنية الاستقلالية في المغرب العربي: علال الفاسي، وعبد الحميد بن باديس، والبشير الإبراهيمي، وعمر المختار وغيرهم من الإصلاحيين الوطنيين.

لذلك قد يشعر البعض أن **نظرية الثورة العربية** لم تخرج من القلب، بل تعبر عما طرأ على مصر في الستينيات من انتساب إلى القومية العربية بفضل زعامة عبد الناصر. كانت مصر عبر التاريخ مترامية الأطراف مفتوحة الحدود جنوباً نحو السودان، وغرباً نحو الصحراء الغربية، وشمالاً نحو الشام وتركيا واليونان، وشرقاً نحو شبه الجزيرة العربية. كان دورها منذ أحمس حتى محمد علي هو الإحساس بمركزيتها في محيطها من دون أن يسمى ذلك القومية العربية. فلما ظهرت القومية العربية في الشام أصبح عبد الناصر بطلاً للتحرر القومي بعد تأميم القناة في ١٩٥٦، والوحدة المصرية ـ السورية في ١٩٥٨ ـ ١٩٦١ وانتشار حركات الضباط الأحرار، واندلاع الثورات العربية باسمه في العراق واليمن وليبيا. تجاوب بعض المفكرين الماركسيين أو الإسلاميين أو الوطنيين التلقائيين مع الحركة القومية العربية من دون أن يكون لها جذورها النظرية في الوجدان المصري كما هو الحال في الشام. لذلك ظهر منظرو القومية مثل ساطع الحصري، وميشيل عفلق، وصلاح البيطار وأكرم الحوراني وسامي الدروبي وغيرهم في الشام. وانتشرت الحركة إلى أرجاء الوطن العربي من الشام كما انتشرت حركة الإخوان في الوطن العربي من مصر.

لذلك تدافع **نظرية الثورة العربية** عن عبد الناصر باعتباره زعيماً قومياً عربياً ضد التهمة الشائعة لديه عند بعض المصريين داخل مصر (وليس عند العرب خارج مصر) بالدكتاتورية[٥]، وهي التهمة التي روجت لها الجمهوريتان الثانية والثالثة وكانت أحد أسباب بقائهما وشرعية وجودهما بعد الانقلاب على الجمهورية الأولى.

ثانياً: قلق النسق المنطقي

تتكون **نظرية الثورة العربية** من سبعة كتب، فالعدد سبعة من الأعداد الأثيرة في

(٥) عصمت سيف الدولة، هل كان عبد الناصر ديكتاتوراً، ط ٢ (بيروت: دار المسيرة، ١٩٨٣).

الشرق القديم ثقافة وديانات وأمثالاً عامية[٦]. يتكرر الكتابان الأولان في العنوان **الأسس** بالرغم من أن الأول **جدل الإنسان، الحرية أولاً.. وأخيراً**، والثاني **البعد الرابع، الطليعة العربية**، ويتكرر الكتابان السادس والسابع في العنوان **الطريق** بالرغم من أن السادس **إلى الوحدة.. إلى الاشتراكية**، والسابع **إلى الديمقراطية.. إلى وحدة القوى التقدمية**. فإذا تم استبعاد تكرار الأجزاء يكون النسق خماسياً، وهو أيضاً عدد رمزي في الفكر الديني القديم مثل كتب موسى الخمسة: **الأسس، والمنطلقات، والغايات، والأسلوب، والطريق**.

كذلك يقع التكرار في العناوين الفرعية: الوحدة، والاشتراكية، والديمقراطية، كل منها مرتين: في الكتاب الرابع **دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية**، والكتاب السادس **إلى الوحدة.. إلى الاشتراكية**، والكتاب السابع **إلى الديمقراطية.. إلى وحدة القوى التقدمية**.

وبالإضافة إلى التكرار اللفظي هناك التكرار المعنوي. فإذا كانت **الأسس** (الكتابان الأول والثاني) هي الدعائم النظرية الأولى، الأسس الميتافيزيقية، التصورات الفلسفية، فإن نظرية الثورة العربية تكون ثلاثية الحركة: المنطلقات والغاية والطريق، المقدمات والنتائج والوسائل، البدايات والنهايات والوسط. وهي قسمة منطقية عليها الأيديولوجيات والحركات السياسية. ثم تزدوج الحركة الوسطى في مفهومين: الأسلوب والطريق. الأسلوب هو الثورة.. وأداة الثورة «بقيادة الطليعة العربية»، مع أن الطليعة العربية في **الأسس** (الكتاب الثاني) مجرد حركة إلى الغايات: الوحدة والاشتراكية والديمقراطية. أما «وحدة القوى التقدمية» فهي أيضاً حركة إلى الغايات مع أنها أقرب إلى الوسط مثل الأسلوب. فوحدة القوى التقدمية أداة وليست غاية، وسيلة وليست هدفاً. فإذا كانت الغايات واضحة: دولة الوحدة والاشتراكية والديمقراطية، وكان الأسلوب واضحاً: الثورة وأداة الثورة، والمنطلقات أقل وضوحاً «ما هو مجتمعنا.. من نحن؟» فإن الطريق غامض: إلى الديمقراطية.. إلى وحدة القوى التقدمية، إذ تبدو عند المؤلف أقرب إلى الغايات منها إلى الوسائل والأدوات[٧].

---

(٦) عصمت سيف الدولة، **نظرية الثورة العربية**، ٧ ج (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ج ١: **الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً**؛ ج ٢: **الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية**؛ ج ٣: **المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟**؛ ج ٤: **الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية**؛ ج ٥: **الأسلوب، الثورة... وأداة الثورة**؛ ج ٦: **الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية**، وج ٧: **الطريق إلى الديمقراطية... إلى وحدة القوى التقدمية**.

(٧) المصدر نفسه، ج ٢: **الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية**، ص ٦٥ ـ ١٢٥.

وفي الكتاب الثاني **الأسس في تحليل «البعد الرابع»** لا تظهر ماهيته لأن الأبعاد الثلاثة الأولى غير واضحة. هل هي: الفرد والأسرة والمجتمع أم القومية والأمة والدولة؟ ويتضمن اثني عشر موضوعاً أيضاً على نحو متفرق، بالرغم من وجود عناصر الربط بينها مثل: الأمة، والاستعمار والتجزئة، والظروف العالمية وما يقدمه العالم من إمكانيات، والاشتراكية والوحدة، والتقدميون والتقدميون العرب[٨].

ولا يظهر بناء منطقي في **من الطليعة العربية..؟** إذ يضم خمسة عشر موضوعاً على نحو متناثر بالرغم من إمكانية الضم بينها نظراً لتشابهها مثل صفاتها: الضرورة والتنظيم والعقائدية، والوعي والمدرسة ونقطة الانطلاق، وشعاراتها: الحرية والاشتراكية والوحدة وهي شعارات حزب البعث العربي الاشتراكي والناصرية، وأخلاقها وأدواتها أو آلياتها أو طرقها مثل القومية والديمقراطية والثورة[٩]. والطليعة العربية ليست من الأسس، بل من الأدوات والآليات أو بتعبير نظرية الثورة العربية الأسلوب والطريق.

والكتاب الخامس (**الأسلوب، الثورة وأداة الثورة**) لا يتعرض للثورة إلا أقل القليل، فقرة[١٠] واحدة من خمس عشرة فقرة. ست فقرات منها في الحزب، مشكلة الأحزاب، الحزب القومي، لماذا الحزب القومي، الجبهة أم الحزب؟ الحزب أم الدولة؟ حزب واحد أم أحزاب متعددة؟[١١]. ثم تتداخل فقرات أخرى مثل: ولكن ما هي التقدمية؟ وحدة القوى العربية التقدمية.

---

(٨) هذه الموضوعات الاثنا عشر هي: ١ ـ التمييز بين الأمم.. وأمتنا؛ ٢ ـ كيف تكونت الأمة العربية.. وكيف جزأها الاستعمار؛ ٣ ـ الاستعمار والتجزئة... بين التضامن والوحدة؛ ٤ ـ التخلف.. والتجزئة.. والنهب الاستعماري؛ ٥ ـ أزمة الحرية في الوطن العربي ـ الديموقراطية العربية؛ ٦ ـ الظروف العالمية... وظروفنا الخاصة؛ ٧ ـ ما يقدمه العالم لنا من إمكانيات؛ ٨ ـ غاياتنا.. الحرية والوحدة والاشتراكية..؛ ٩ ـ علاقة الاشتراكية بالوحدة،..، الاشتراكيون العرب؛ ١٠ ـ الثورة...؛ ١١ ـ من التقدميون..؟، و١٢ ـ التقدميون العرب ـ الرجعيون العرب ـ الحرية والوحدة والاشتراكية معاً.

(٩) هذه الموضوعات الخمسة عشر هي: ١ ـ ضرورة؛ ٢ ـ وتنظيم؛ ٣ ـ عقائدي؛ ٤ ـ قومي؛ ٥ ـ ديموقراطي؛ ٦ ـ في سبيل الوحدة؛ ٧ ـ والحرية؛ ٨ ـ والاشتراكية؛ ٩ ـ أشمل وعياً؛ ١٠ ـ نقطة الانطلاق؛ ١١ ـ ثم الثورة؛ ١٢ ـ فمن الطليعي؟؛ ١٣ ـ أخلاق الطليعة؛ ١٤ ـ أخلاق الطليعي العربي، و١٥ ـ ومدرسة، انظر: المصدر نفسه، ج ٢: **الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية**، ص ١٢٩ ـ ١٥١.

(١٠) لماذا الثورة العربية؟، في: المصدر نفسه، ج ٥: **الأسلوب، الثورة... وأداة الثورة**، ص ٩٦ ـ ١١٢.

(١١) المصدر نفسه، ج ٥: **الأسلوب، الثورة... وأداة الثورة**، ص ٢٠ ـ ٣١، ٣٩ ـ ٥٢ و٥٩ ـ ٨٦.

وفي الكتاب السابع (**الطريق إلى الديمقراطية. . إلى وحدة القوى التقدمية**) يبدو القلق بين الغاية والوسيلة. فالديمقراطية غاية، التحول من الحرية الفردية إلى الديمقراطية في الحكم. أما وحدة القوى التقدمية فهي طريق وليست غاية، طريق لتحقيق الوحدة[١٢].

وتتفاوت الكتب السبعة من حيث الكم. أكبرها الأول عن **أسس جدل الإنسان، الحرية أولاً. . وأخيراً**. وأصغرها الخامس **الأسلوب، والثورة وأداة الثورة**. ومن الطبيعي أن يكون الأول **الأسس** أكبر، ولكن من الغريب أن يكون الخامس (**الأسلوب، الثورة وأداة الثورة**) أصغرها[١٣].

ثالثاً: الاضطراب المنهجي

ويبدو الاضطراب المنهجي في الكتاب الثالث (**المنطلقات، ما هو مجتمعنا. . من نحن؟**) فالعنوان الفرعي يعرض لقضية الهوية في حين أن الموضوع الذي تتضمنه المنطلقات هو المسألة المنهجية والنظرية. يضم جزأين: المنهج والنظرية. ويعرض ثلاثة مناهج: المنهج الليبرالي بالمفرد، ومناهج التطور بالجمع، الإسلامي بالمفرد من جديد، ثم جدل الإنسان ولا يسمى منهجاً، ومع ذلك يعرف الجدل بأنه منهج. والليبرالية ليست منهجاً، بل نظرية سياسية واقتصادية واجتماعية تقوم على العقلانية والحرية وترشيد المجتمع وتنظير الطبيعة.

والعرض النظري لمشكلة المنهج غير مستقر باستثناء التفرقة بين النظرية والمنهج، وتعدد المناهج. أما مشكلة الإنسان فهي مقحمة على مشكلة المنهج، فالإنسان ليس منهجاً بل هو الذات العارضة أو هو موضوع المعرفة. وكل المناهج إنسانية بما في ذلك مناهج العلوم الرياضية والطبيعية[١٤].

أما النظرية وهي القسم الثاني من المنطلقات فإنها «القومية» وعلى هذا النحو تغيب العلاقة بين القسمين النهج والنظرية. فالقومية أقرب إلى الموضوع منها إلى النظرية، أقرب إلى مجالات التطبيق. تتضمن أربع عشرة فقرة كلها عن القومية كوجود

---

(١٢) المصدر نفسه، ج ٥: **الأسلوب، الثورة. . . وأداة الثورة**، ص ٣٢ ـ ٣٨ و٥٣ ـ ٥٨.

(١٣) الأول، عدد الصفحات ٣٥٦؛ الرابع، عدد الصفحات ٣٠٤؛ السادس، عدد الصفحات ٢٩٦؛ الثالث، عدد الصفحات ٢٣٩؛ السابع، عدد الصفحات ٢٣١؛ الثاني، عدد الصفحات ١٥١، والخامس، عدد الصفحات ١٢٢.

(١٤) «مشكلة المنهج،» ص ٧ ـ ٢٣، و«المنهج الليبرالي،» ص ٢٤ ـ ٣٩، في: المصدر نفسه، ج ٣: **المنطلقات، ما هو مجتمعنا. . . من نحن؟**.

ووحدة ومصير ودولة وإنسانية وإسلام وأممية وطبقة وإقليمية وفردية[١٥].

وتحت مناهج التطور توضع مناهج التطور مرة ثانية، والمنهج التاريخي، وتطور المنهج الجدلي، والجدلية وفشل الميتافيزيقا، وهو خليط من المناهج والنظريات. فالمنهج التطوري أقرب إلى التطور منه إلى المنهج. والمنهج التاريخي يقوم بالضرورة على التطور إذا ما قام على النزعة التاريخية. وتطور المنهج الجدلي يضع التطور مع الجدل، وقد يوضع التاريخ أيضاً كما هو الحال في المنهج الجدلي التاريخي. وفشل الميتافيزيقا عادة ما يكون نتيجة للمنهج الوضعي أو المادي الجدلي أو التاريخي أو التطوري. فما قيل عن المناهج ليس ما يعرفه أهل الاختصاص من مناهج استنباطية استقرائية ولغوية، تحليلية، وضعية، وصفية، ونفسية واجتماعية وبنيوية... الخ[١٦].

ولا يتعرض المنهج الإسلامي لقضية الألوهية أو التوحيد وهي أساس المنهج في تيار أسلمة المعرفة، ولكن بعرض قضية الحتمية والحرية، القضية المستنبطة من الهيغلية والماركسية. ويدخل في نقاش معروف عند أهل الاختصاص بين الجبرية والحرية اعتماداً على منهج النص، إذ تتوالى عشرات الآيات القرآنية في الموضوع على عادة الفقهاء بعامة والحنابلة بخاصة. ويتعرض للدين والعلم كما يتعرض له الدعاة المعاصرون حلاً لعقدة النقص بين المسلمين والعرب في موضوع العلم.

والنتيجة أن المنهج الإسلامي يقوم على ثلاث قواعد: **الأولى** حتمية قوانين الطبيعة وسنن الكون. **والثانية** حرية الإنسان في تغيير الواقع. **والثالثة** مسؤولية الإنسان عن هذا التغيير. والقاعدتان الأوليان حتمية الطبيعة وحرية الإنسان أهم ما ينتج من الفكر الغربي عند ديكارت واسبينوزا وهيغل. ومن ثم يقترب المنهج الإسلامي من المنهج الليبرالي ويتجاوزه.

ولا يوجد شيء من المنهج الإسلامي إلا عند أصحاب أسلمة المعرفة. هناك مناهج إسلامية متعددة في كل علم. في علم أصول الدين، المنهج العقلي والمنهج النقلي، وفي علوم التفسير بالمعقول والتفسير بالمنقول، وفي الفقه منهج النظر ومنهج الأثر، بين النص والمصلحة، بين الحنبلية والمالكية. وقد ينشأ صراع بين منهجين في

---

(١٥) الوجود القومي؛ وحدة الوجود القومي؛ وحدة المصير القومي؛ وحدة الدولة القومية؛ القومية؛ القومية والإنسانية؛ القومية والإسلام؛ القومية والأممية؛ الأمة والطبقة؛ القومية والإقليمية؛ المؤسسات الإقليمية؛ الأمة والأقليات؛ القومية والفردية، ومصير الأمة، في: «في النظرية: المنطلقات،» في: المصدر نفسه، ج ٣: **المنطلقات؛ ما هو مجتمعنا... من نحن؟**، ص ١٢٧ ـ ٢٣٩.

(١٦) «مناهج التطور،» في: المصدر نفسه، ج ٣: **المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟**، ص ٣٩ ـ ٦٦.

علمين مختلفين مثل الصراع بين التنزيل والتأويل، بين الفقهاء والصوفية، بين النظر والذوق، بين الحكماء والصوفية(١٧).

ويتم تحميل المنهج الإسلامي كل نقائص المسلمين وانهيارهم في التاريخ. والنتيجة العملية لهذا المنهج فشل المسلمين، والحديث عنهم بضمير الغائب الجمع وفي صيغة تساؤلية «لماذا فشلوا؟» واستبعد صيغة «لماذا فشلنا»؟ وهو حكم مطلق يتجاوز البحث العلمي الدقيق. ولا يستطيع أحد أن يعي تاريخ المسلمين على مدى أربعة عشر قرناً وأن يكون عالماً بكل إنتاجهم الفكري حتى يطلق مثل هذا الحكم الذي يناقض حكماً آخر وهو نجاح المسلمين بتأسيس حضارة إسلامية مترامية الأطراف ومتعددة الجوانب وبكل لغات الشعوب والأقوام التي دخلت الإسلام. والحروب الصليبية دليل على نجاح المسلمين في التاريخ. وقبله عصر الفتوحات التي امتدت من الأندلس غرباً إلى الصين شرقاً، ومن تركيا شمالاً إلى أفريقيا جنوباً. كما نجح المسلمون بحركات التحرر من الاستعمار وبناء الدول الحديثة وتنمية مواردهم الطبيعية واستثمار ثرواتهم. مثل هذه الأحكام لا يطلقها عالم في أتون الحركات الإسلامية المعاصرة التي تريد استئناف حركة التحرر الوطني التي قادها الضباط الأحرار.

ويبدو أن «جدل الإنسان» يعني المنهج الإنساني في الفكر القومي وهو ليس منهجياً، بل نزعة إنسانية. فهو المنهج القادر على حل أزمة الفكر القومي(١٨). ويقوم كالمنهج الإسلامي على ثلاث قواعد: الأصل، والإضافة، والقانون. وهي أشبه بأركان القياس الشرعي: الأصل والفرع والعلة التي تربط بين الأصل والفرع حتى يصدر الحكم. وصيغته تعني قوانينه التفصيلية العشرة التي تجعله أقرب إلى النظرية أو التصور العام للكون مثل: الكل الشامل لطبيعة الإنسان، والأثر والمتأثر، والحركة الدائمة، والتغير الدائم، والقانون النوعي، وقانون تطور الإنسان، وتناقض الماضي والمستقبل في الإنسان، وحل التناقض بالعمل، وضم الماضي إلى المستقبل، وإضافة الجديد(١٩).

رابعاً: تأرجح المصطلحات والأسلوب

على الرغم من أن لفظ «الثورة» يقع في عنوان المشروع النظري «نظرية الثورة

---

(١٧) «المنهج الإسلامي،» في: المصدر نفسه، ج ٣: **المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟**، ص ٦٧ - ٨٣.

(١٨) «جدل الإنسان،» في: المصدر نفسه، ج ٣: **المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟**، ص ٨٤ - ١٢٦.

(١٩) خامساً: صيغة المنهج الجدلي، في: المصدر نفسه، ج ٣: **المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟**، ص ١٢٥ - ١٢٦.

العربية»، وعلى الرغم من استمراره في الكتاب الخامس (**الأسلوب، الثورة وأدوات الثورة**) إلا أنه يختفي أحياناً لصالح مفهوم أخف هو التقدم مثل «وحدة القوى التقدمية» في الكتاب السابع **الطريق** أو لصالح مفهوم العربية مثل «الطليعة العربية» (وليس الطليعة الثورية)، في الكتاب الثاني **الأسس**. فلفظ الثورة أقل الألفاظ تردداً. ذكرت في صفات الطليعة العربية. ويحدث الشيء نفسه في الكتاب الخامس **الأسلوب**. وموضوعه الثورة وأداة الثورة. بل إن لفظ «الثورة» نادراً ما يظهر في **نظرية الثورة العربية**. وفي الكتاب الخامس **الأسلوب** الذي موضوعه الثورة وأداة الثورة كعنوان فرعي لا يظهر لفظ ثورة وموضوعها إلا في واحدة من خمس عشرة فقرة. ويظهر موضوع الثورة أكثر في الكتاب السادس **الطريق إلى الوحدة، إلى الاشتراكية**. التقدم يجب الثورة، والصراع بين التقدميين والرجعيين هو محرك التاريخ أكثر من الثورة والثورة المضادة[20]. إذ يظهر موضوع التقدم، ووحدة القوى العربية التقدمية أكثر مما يظهر موضوع الثورة. وفي الكتاب السابع **الطريق إلى الديمقراطية.. إلى وحدة القوى التقدمية** تظهر هذه الوحدة وكأنها غاية وليست وسيلة من أجل النصر وباتباع الأسلوب العلمي ودرس الهزيمة. والطريق إليها وحدة القوى العربية التقدمية وكأن الغاية والوسيلة شيء واحد[21].

وإذا كانت ثمة صياغة لمفاهيم وتصورات أحادية مفردة مثل: الأسلوب، الطريق، الحرية، الاشتراكية، الديمقراطية، الثورة، أو بصيغة الجمع: الأسس، المنطلقات، الغايات، فإن بعض المفاهيم الأخرى ثنائية الطابع بالإضافة مثل «جدل الإنسان» أو بالوصف «الطليعة العربية». والبعض منها بالإضافة والوصف مثل «وحدة القوى التقدمية». وكلها في صيغ إخبارية. ثم يظهر عنوان فرعي واحد للكتاب الثالث «المنطلقات» في صيغة استفهام: **ما هو مجتمعنا.. من نحن؟ ما يجعل نظرية**

---

(٢٠) لماذا الثورة العربية، في: المصدر نفسه، ج ٥: **الأسلوب، الثورة... وأداة الثورة**، ص ٩٦ ـ ١١٢؛ ثم الثورة، في: المصدر نفسه، ج ٢: **الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية**، ص ١٣٩؛ ما الثورة؟، ص ٥٦ ـ ٥٨؛ الثورة العربية: العقيدة والثورة، الثوريون العرب، وأداة الثورة العربية، ص ٧٧ ـ ١١٥، ووحدة الثورة العربية، ص ٢٨٢ ـ ٢٩٣، في: المصدر نفسه، ج ٦: **الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية**، ووحدة القوى العربية التقدمية، في: المصدر نفسه، ج ٧: **الطريق إلى الديمقراطية... إلى وحدة القوى التقدمية**، ص ١٥٧ ـ ٢٣١.

(٢١) الصراع بين التقدميين والرجعيين في جدل الإنسان، ص ٣٠٥ ـ ٣١٥، والتقدميون... الرجعيون.. الحرية أخيراً، ص ٣٥٤ ـ ٣٥٦، في: المصدر نفسه، ج ١: **الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً**؛ من التقدميون، ص ١١٩ ـ ١٢٠، والتقدميون العرب ـ الرجعيون العرب ـ الحرية والوحدة والاشتراكية معاً، ص ١٢٠ ـ ١٢٥، في: المصدر نفسه، ج ٢: **الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية**، ولكن ما هي التقدمية؟، ص ٣٢ ـ ٣٨، ووحدة القوى العربية التقدمية، ص ٥٣ ـ ٥٨، في: المصدر نفسه، ج ٥: **الأسلوب، الثورة... وأداة الثورة**.

الثورة العربية أقرب إلى التساؤل نحو الهوية في هم مشترك وخطابة سياسية موجهة إلى الجماهير.

ويغلب على الصياغة والأسلوب طابع التقطع وربط الألفاظ المفردة أو المزدوجة بنقطتين، وعلى القارئ استنباط عناصر الربط وكأن الفنان يضرب بريشته اللوحة ويسقط نقاط ألوان ولا يعنى بربطها بالخطوط، وهو أسلوب الفنان التشكيلي. ولا يخلو كتاب من هذا الأسلوب المتقطع عشرات المرات، ما يدل على نقص في الاستدلال المنطقي والربط بين التصورات والمفاهيم[٢٢]، ويبدو الأسلوب المتقطع في كثير من الصياغات، منها وجود حرف عطف ومعطوف من دون معطوف عليه مثل «والوحدة»، «وتنظيم»، «والحرية»، «ومدرسة»، «والاشتراكية»، وقد تتعدد حروف العطف بين «الواو» «وثم»، مثل «ومنها»، «ثم الثورة»، ومنها وجود حرف جر ومجرور في عبارة غير متكاملة مثل «في البعد الرابع»[٢٣]. وتظهر بعض المصطلحات المعربة مثل الاستاتيكية وكأن الإيديولوجيا لا تكون كذلك إلا إذا امتلأت بالمصطلحات الغربية المعربة[٢٤].

ويغلب على «نظرية الثورة العربية» أسلوب التساؤل في كثير من أجزائها وهو أسلوب يدعو الناس إلى التفكير في وسائل العمل انطلاقاً من كتاب لينين الشهير **ما العمل؟** فمنذ الكتاب الأول **الأسس** ومنذ الفقرة الأولى يبرز السؤال «لماذا؟.. وكيف..»؟ بل ان العنوان الفردي في الكتاب الثالث **المنطلقات** في صيغة تساؤلية **ما هو مجتمعنا.. من نحن؟** وكلها أسئلة مهمة ودقيقة ورئيسية وأساسية مع أنها تساؤلات عامة يطرحها كل المفكرين العرب مثل من نحن؟ ما مصيرنا؟ ما ماضينا؟[٢٥].

---

(٢٢) المصدر نفسه، ج ١: **الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً**، ص ١٦٥ ـ ١٧٠.

(٢٣) المصدر نفسه، ج ٢: **الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية**، ص ٩، ١٣٤، ١٣٦، ١٣٩، ١٥٠ و٦٥.

(٢٤) المصدر نفسه، ج ١: **الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً**، ص ٦٥ و١٦٠.

(٢٥) هل يمكن أن توجد اشتراكية عربية؟ ـ الرأسمالية ـ موقف ماركس وانجلز ـ ضراوة الفكر الرأسمالي ـ العمال مجرد آلات...، ص ١٣؛ كيف نفكر؟ ـ رد على الاستفزاز الفكري، ص ٧٦؛ لماذا الحرية أولاً؟..، ص ١٦١؛ كيف يحدد الجدل أنواع الحريات؟، ص ١٩١، وكيف تتطور المجتمعات؟.. الجدل الاجتماعي، ص ١٩٣، في: المصدر نفسه، ج ١: **الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً**؛ ماذا تخفي النظريات؟، ص ١٣ ـ ١٥؛ كيف تنمو المجتمعات..؟، ص ٣٥ ـ ٤٦؛ من التقدميون..؟، ص ١١٩ ـ ١٢٠، ومن الطليعة العربية..؟، ص ١٢٩ ـ ١٥١؛ أين ومتى؟، ص ٧ ـ ٢٢؛ لماذا، ص ٢٣ ـ ٢٨؛ التعاون أم الوحدة؟، ص ١٥٥ ـ ١٦٢، ولماذا الاشتراكية؟، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٤، في: المصدر نفسه، ج ٤: **الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية**؛ ولكن ما هي التقدمية؟، ص ٣٢ ـ ٣٩؛ لماذا حزب قومي؟، ص ٤٨ ـ ٥٣؛ الجبهة أم الحزب؟، ص ٥٩ ـ ٦٢؛ الحزب أم الدولة، ص ٦٢ ـ ٧٨؛ حزب واحد أم أحزاب متعددة، ص ٧٨ ـ ٨٧؛ لماذا الثورة العربية؟، ص ٩٦ ـ =

وتبدو أحياناً بعض القفزات الفكرية، أي ظهور النتائج بلا مقدمات كافية، إعلان النتيجة من دون المقدمة. ففي الكتاب الثاني **الأسس البعد الرابع.. الطليعة العربية** يتم الحديث فجأة عن البعد الرابع من دون أن تتضح بما فيه الكفاية الأبعاد الثلاثة الأولى. فهل البعد الرابع هو الطليعة العربية أم أنه شيء آخر؟ ثم تأتي الطليعة العربية متجاورة أو مضافة إليها؟ ويضم الكتاب ثلاثة موضوعات شعارية غير مرقمة وغير مبنية منطقياً في تسلسل وتوالد ذاتي: والوحدة، في البعد الرابع من الطليعة العربية..؟ والتساؤل عن الطليعة لا يكون بأداة الاستفهام «من» بل «ما» لأنها اسم مجرد. والوحدة ليست في العنوان الفرعي مثل البعد الرابع والطليعة العربية.

وواو العطف في «والوحدة» لا يوجد معطوف عليه. ويتضمن أحد عشر موضوعاً على نحو متفرق لا ربط بينها بالرغم من وجود عناصر الربط بين موضوعين متتاليين أو أكثر مثل المجتمع والأمة والقومية والدولة(٢٦). ويظهر مفهوم القومية كصفة للمجتمع والأمة والدولة، صفة «القومي» في المجتمع القومي، والانتماء القومي، وكمصدر مستقل عند الحديث عن ساطع الحصري، وعن الدولة القومية، ووعي القومية مميز وليس امتيازاً بل ان عنوان المشروع النظري «نظرية الثورية العربية» يخلو من مفهوم القومية مع أنه مشروع قومي. وقد يدل ذلك على أن نظرية الثورة العربية هي العنوان الأعم. تتضمن القومية (باعتبارها نظرية) الثورة العربية، ولا تستبعد غيرها من الأيديولوجيات الثورية مثل الإسلامية والماركسية والليبرالية. ولا تعتمد «نظرية الثورة العربية» على مصادر أو مراجع يتم تحليلها والإحالة عليها وعرض مضمونها والارتباط بالأدبيات السابقة في الموضوع بالتحليل والنقد من أجل تجاوزها، بل هي تعبير تلقائي عن تجارب المثقف والمناضل العربي، يلخص فيها تجربة جيل

=١١٣، وأيهما أولاً؟..، ص ١١٤ ـ ١٢٠، في: المصدر نفسه، ج ٥: **الأسلوب، الثورة... وأداة الثورة؛ كيف نعرف الطريق؟**، ص ٥٥ ـ ٥٦؛ «لماذا اشتراكية عربية؟،» ص ١٢٧ ـ ١٧٨؛ ما الاشتراكية العربية؟، ص ١٧٩ ـ ١٨٤؛ ما هو الاستغلال، ص ٢٣٣ ـ ٢٤٠؛ هل عندكم نظرية؟، ص ٢٦١ ـ ٢٦٢، وأيها أولاً، ص ٢٧٥ ـ ٢٨٢، في: المصدر نفسه، ج ٦: **الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية، و**«لماذا وحدة القوى العربية التقدمية؟،» ص ١٥٧ ـ ١٩٢؛ «كيف وحدة القوى العربية التقدمية،» ص ١٩٣ ـ ٢٣١، وما العمل، ص ٢٢٨ ـ ٢٣١، في: المصدر نفسه، ج ٧: **الطريق إلى الديمقراطية... إلى وحدة القوى التقدمية.**

(٢٦) هذه الموضوعات الاحدى عشر هي: ١ ـ حدود المجتمع؛ ٢ ـ المجتمع القومي ـ نظريات من كل أمة؛ ٣ ـ ماذا تخفي النظريات؟؛ ٤ ـ حديث عن القومية.. ساطع الحصري وآخرون..؛ ٥ ـ الماركسية والقومية... تخبط الماركسيين، لينين، الانتهازية؛ ٦ ـ كيف تنمو المجتمعات..؟؛ ٧ ـ الأمم مكتملة التكوين.. وفي طور التكوين.. والأقليات؛ ٨ ـ حتمية الانتماء القومي ـ علاقة الأسرة والفرد والروابط المحلية بالأمة؛ ٩ ـ الدولة الواحدة للأمة الواحدة؛ ١٠ ـ الدولة غير القومية، و١١ ـ القومية مميز.. وليست امتيازاً، انظر: المصدر نفسه، ج ٢: **الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية**، ص ٩ ـ ٦٢.

بأكمله، ناضل في الأربعينيات، وتفاعل مع الثورة المصرية في الخمسينيات والستينيات ثم انكسر مع هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧. يحاول مشروع «نظرية الثورة العربية» تضميد الجراح وتجاوز الهزيمة وبيان مقومات النصر. تمتد الكتب السبعة عبر السنوات من ١٩٦٥ إلى ١٩٧١، أي على مدى ست سنوات، الهزيمة في وسطها، وكأن المشروع ينبئ بها قبلها بسنتين ويحاول تجاوزها بعدها بأربع سنوات أثناء حرب الاستنزاف وقبل نصر تشرين الأول/أكتوبر عام ١٩٧٣.

وأحياناً تقتبس نصوص من مراجع من دون ذكرها وذكر مؤلفيها. ويكتفى مثلاً بأن قوماً قالوا كذا في تعريف الأمة، ويضعها في صلب الصفحة وليس في الهوامش. إن «نظرية الثورة العربية» إذن فيض الخاطر وانفعالات جيل النصر والهزيمة قبل الستينيات وبعدها[٢٧].

خامساً: الليبرالية المقنعة

الكتاب الأول **الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً.. وأخيراً**، نقد للماركسية طبقاً للصراع المعروف بين القومية والماركسية وكما وضح في التراشق الشهير بين خروتشوف وعبد الناصر من شرفة دمشق في عام ١٩٥٩، عبد الناصر يدافع عن القومية باعتبارها حركة تقدمية وخروتشوف يتهمها بالرجعية. وقد كان خلافاً سياسياً بعد الوحدة المصرية ـ السورية. القومية محلية، تحافظ على الهويات الوطنية للشعوب في حين أن الماركسية أممية لا تعترف بحدود القوميات، في القومية المجتمع له الأولوية على الطبقة، وفي الماركسية الطبقة لها الأولوية على المجتمع. القومية العربية حركة توحيد للعرب، والماركسية حركة توحيد لكل المضطهدين «يا عمال العالم اتحدوا» عبر المجتمعات والقوميات والدول الوطنية. ماركس والماركسية هما اللفظان الأكثر شيوعاً في الكتاب ثم إنغلز على نحو أقل. ومن ثم يصعب الحكم على نشأة «نظرية الثورة العربية»، هل من مراجعة الأدبيات الماركسية بعد نقد الماركسية الغربية وتحويلها إلى ماركسية وطنية ثم اكتشاف القومية كبديل من الماركسية أم أنها تنظير مباشر للواقع في حال الأمة العربية زمن انكسار الحلم؟ بل إن تفسير جدل التاريخ ممكن في جدل الإنسان. فالإنسان ثورة التاريخ[٢٨].

والنقد الموجه إلى الماركسية هو النقد الشائع والنقد الشائع الذي تروجه الدولة

---

(٢٧) المصدر نفسه، ج ٣: **المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟**، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٢٨) المصدر نفسه، ج ١: **الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً**، ص ٣١٥ ـ ٣١٦.

الرأسمالية الغربية مثل أن القومية أساس الاشتراكية مع أن الاشتراكية أساسها العلم، وأن الدين والأخلاق والإنسانية ركائز القومية وكأن الماركسية بلا دين أو أخلاق أو إنسانية. مع أن الدين يقوم بوظيفتين طبقاً لعبارة ماركس الشهيرة: «الدين أفيون الشعوب وزفرة المضطهدين». فالماركسية ليست ضد الدين في حد ذاته، بل ضد توظيف الدين كأداة للاستغلال والاحتكار والقهر والاغتراب. وقد كتب كاوتسكي عن «المسيحية» ليبين كيف أن الدين كان دافعاً ثورياً اشتراكياً في بداية المسيحية. وقد استمر ماركس وإنغلز في هذا التيار في كتابيهما **توماس منزر وثورة الفلاحين في ألمانيا في القرن السادس عشر**. ومع الدين تأتي الأخلاق ويمتد الموقف السلبي من الدين إلى الأخلاق. فكلاهما مرحلة من تطور المجتمع. كما يروج للفكرة الشائعة بتراجع ماركس ولينين عن أفكارهما الأولى واعترافهما بما كانا ينفيانه سلفاً وكأنهما قد تابا عن الغي، وتوصلا إلى الهدى بعد الضلال(٢٩). ويبين تخبط الماركسيين واللينينيين في موضوع القومية اعتماداً على الأدبيات الثانوية مثل **الفلسفة الماركسية** لأفانا سييف، بالقول إن القومية ضمن الأفكار البرجوازية في مرحلة التحول من المجتمع الإقطاعي إلى المجتمع الرأسمالي، وبالقول إن ماركس رفضها رفضاً مبدئياً منذ البداية استراتيجياً، وقبلها لينين مؤقتاً تكتيكياً من أجل القضاء عليها.

والفكر القومي كما هو معروف في الأيديولوجيات السياسية في أسسه النظرية الأولى يبدأ بالقوم على عكس الفكر الليبرالي الذي يبدأ بالإنسان وليس بالقوم، بالفرد وليس بالجماعة. ولكن يبدو أن «نظرية الثورة العربية» في همها الأول بعد هزيمة ١٩٦٧ وفي غمرة شعور العرب بأنهم خسروا معركة القومية والاشتراكية بسبب أزمة الحريات العامة وغياب النظم الديمقراطية، وربما حتى الآن لصالح قريش والجيش، أعاد الفكر القومي بناء ذاته واضعاً «الحرية أولاً.. وأخيراً» ضمن الأسس، ومؤسساً «جدل الإنسان» وليس «الشعب»، ملتحقاً بالفكر الليبرالي الذي أصبح العرب يحنون إليه، والذي كان سائداً قبل الثورات العربية الأخوية بقيادة الضباط الأحرار. وربما كان حكم الملوك والإقطاعيين من حيث الحريات الفردية والديمقراطية السياسية أفضل بكثير من حكم العسكر حتى ولو كانوا من الثوار(٣٠).

لذلك يهدي الكتاب «إلى كل المناضلين في سبيل حرية الإنسان» ذلك الكائن

(٢٩) المصدر نفسه، ج ١: **الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً**، ص ١٠٤ - ١٠٩ و٢٠٢ - ٢٠٦، وج ٢: **الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية**، ص ٢٢ - ٣٤.

(٣٠) وتدل كثير من قصائد نزار قباني بعد هزيمة عام ١٩٦٧ وخاصة قصيدة «هوامش على دفتر النكسة» على هذا الولع بالحرية، وأن غيابها هو سبب الهزيمة.

العظيم الذي أحبه[٣١]. وآخر عبارة في الكتاب الخامس **الأسلوب، الثورة وأداة الثورة** (حتم على الإنسان أن يستهدف دائماً حريته). وكما أن القومية على علاقة بالأقلية والإقليمية والطبقة والدولة والأمة والإنسانية فإنها على علاقة بالفرد. فالمجتمع ليس كائناً مستقلاً عن الأفراد. لكن يظل الفرد ركيزته الأولى. ومع ذلك فالفردية المطلقة تمثل انحرافاً عن القومية، وذاتية خالصة تنكر الوجود الموضوعي، حالة مرضية في مقابل حالة طبيعية. وإذا ما تحولت الفردية إلى طائفيات ومذاهب وقبلية وعشائرية فإنها تنذر بفناء القومية.

وعلى الرغم من أن الكتاب الأول **الأسس، جدل الإنسان.. الحرية أولاً وأخيراً** موجه ضد الماركسية بعامة والماركسية اللينينية بخاصة، إلا أن لفظ «الجدل» أصبح مشهوراً في الأدبيات الماركسية الصادرة عن الهيغلية التي كان الجدل فيها منهجاً وموضوعاً. تستعير «نظرية الثورة العربية» مفهوم الجدل من الماركسية موضع النقد. وهو «جدل الإنسان» وليس «جدل الإنسان والطبيعة» كما هو الحال عند انغلز أو «جدل الإنسان والمجتمع» كما هو الحال في ماركسيات القرن العشرين. يدل «جدل الإنسان» مرة أخرى (بالرغم من استعمال لفظ «جدل») على الأساس الليبرالي لنظرية الثورة العربية. فالإنسان أساس، والجدل فيه وليس في المجتمع أو التاريخ.

وبالرغم من نقد الماركسية إلا أن فلسفتها في التاريخ تنتمي إلى ماركس الشاب، ومن ثم إلى الأيديولوجيا أكثر مما تنتمي إلى العلم وما زالت علاماتها باقية في تطور المجتمع البدائي من المشاع الأول إلى الزراعة إلى الإقطاع إلى الرأسمالية إلى الاشتراكية.

سادساً: القومية وشعاراتها

يسمى المشروع كله «نظرية الثورة العربية»، وليس «نظرية القومية العربية». المشروع تأصيل للثورة العربية، والقومية إحدى النظريات الثورية، ومع ذلك فموضوعه القومية العربية.

وتنشأ القومية في المجتمع، وهي نزعة خاصة ضد الأممية. ومن هنا جاء تناقضها مع الماركسية. والانتماء القومي حتمي. تقوم القومية على الدين والأخلاق. وهي نزعة إنسانية وليست عرقية شوفينية. فالقومية تميز وليست امتيازاً. والقومية أساس الاشتراكية وليس العلم. فالقوم جماعة تتطلب حياة مشتركة لما بينهم من

---

(٣١) المصدر نفسه، ج ١: **الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً**، ص ٥؛ ج ٥: **الأسلوب، الثورة... وأداة الثورة**، ص ١٢٢، وج ٣: **المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟**، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٧.

تعاطف وترابط وأخوة أو عصبية بمعنى ابن خلدون(٣٢).

ويظهر أول عرض نظري متكامل للقومية في الكتاب الثالث **المنطلقات: ما هو مجتمعنا ومن نحن؟** في النظرية ـ بعد المنهج ـ في أربع عشرة فقرة تتحدث عن الوجود القومي الذي يشكل جوهر المجتمع، وحدته ومصيره ووحدة الدولة القومية. وهذه القومية تتضمن الأقليات التي تنفي القومية هويتها الثقافية كما تتمايز فيها التجمعات الإقليمية مثل المغرب العربي والشام والخليج العربي واليمن وشبه الجزيرة العربية. ولكل مجتمع إقليمي مؤسساته. وتمثل القومية أمة واحدة تتمايز الطبقات داخلها من دون أن تكون الطبقة أساس الأمة.

ولا تتجاوز الأممية القومية، فالقومية أساس الأممية والإنسانية. لا فرق في ذلك بين الأممية الماركسية في عصر الحرب الباردة أو الرأسمالية في عصر العولمة أو الإسلامية، التي تتجاوز حدود الأوطان والقوميات. قد تنهار الدول والأمم كما هو الحال في التصور الليبرالي للتاريخ ولكن تبقى القوميات(٣٣).

والدولة تختلف عن القومية، فالدولة تمثل الربط القانوني للأفراد أو هي بمثابة الشكل التنظيمي للقومية. تتجاوز القومية حدود الدول المصطنعة الموروثة من الاستعمار والتي تجزئ القومية الواحدة. والمنطلق القومي يتجاوز المنطلق الإقليمي. **الأول** تاريخ وثقافة، **والثاني** جغرافيا ومصالح. **الأول** تقدمي، **والثاني** رجعي(٣٤).

وتتكرر شعارات حزب البعث والناصرية (الحرية والاشتراكية والوحدة ـ بصرف النظر عن ترتيبها في الكتب السبعة) وكأنها مفاتيح سحرية، تظهر وتختفي كي تظهر من جديد، وتتداخل هذه المفاهيم الثلاثة في ما بينها، لا فرق بين العلة والمعلول،

---

(٣٢) المصدر نفسه، ج ١: **الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً**، ص ٣١٧ ـ ٣٥٤.

(٣٣) الظروف القومية.. وماركس ـ الوحدة القومية ـ الدين ـ الإنسانية ـ الأخلاق ـ العلاقات الدولية، ص ٦٥ ـ ٦٧، والقومية أساس الاشتراكية ـ قصور الجدلية المادية ـ الانفصام بين النظرية والتطبيق... ثم محاولات التطوير...، ص ٦٧، في: المصدر نفسه، ج ١: **الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً**، والقومية تميز.. وليست امتيازاً، ص ٦١ ـ ٦٢؛ المجتمع القومي ـ نظريات من كل أمة، ص ١١ ـ ١٣؛ الماركسية والقومية... تخبط الماركسيين، لينين، الانتهازية، ص ٢٢ ـ ٣٤، وحتمية الانتماء القومي ـ علاقة الأسرة والفرد والروابط المحلية بالأمة، ص ٥١ ـ ٥٥، في: المصدر نفسه، ج ٢: **الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية**.

(٣٤) هذه الفقرات الطويلة هي: الوجود القومي؛ وحدة الوجود القومي؛ وحدة المصير القومي؛ وحدة الدولة القومية؛ القومية؛ القومية والإنسانية؛ القومية والإسلام؛ القومية والأممية؛ الأمة والطبقة؛ القومية والإقليمية؛ المؤسسات الإقليمية؛ الأمة والأقليات؛ القومية والفردية، ومصير الأمة، في: المصدر نفسه، ج ٣: **المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟**، ص ١٢٩ ـ ٢٣٩.

السبب والنتيجة، الأصل والفرع، تتداخل في ما بينها لدرجة التماهي أو التبادل. وتتضح الشعارات الثلاثة في الكتابين الأخيرين، السادس (**الطريق إلى الوحدة.. إلى الاشتراكية**)، والسابع (**الطريق إلى الديمقراطية وإلى وحدة القوى التقدمية**)، فأزمة الحرية في الاشتراكية. والحرية والاشتراكية نظام ديمقراطي. ودولة الوحدة دولة ديمقراطية اشتراكية. فهناك علاقة وثيقة بين الاشتراكية والوحدة. ولا وحدة إلا من خلال النظام الاشتراكي(٣٥). وأول عرض نسقي لشعارات القومية الثلاثة في الكتاب الرابع (**الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية**).

أما عن (**الحرية أولاً.. وأخيراً**) فإن الحرية توصف وصفاً نظرياً خالصاً، من حيث علاقتها بالضرورة وبالقدرية والأديان، فالضرورة كشرط للحرية مقولة هيغلية. الحرية في علاقة مع القوانين الكلية للفكر والمادة والإنسان. تبزغ الحرية من الإكراه وتجذبها المثل العليا، وفي كتاب (**الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية**) تبرز الحرية باعتبارها تحرراً من الاستعمار والصهيونية داخل إطار حركات التحرر العربي والحل القومي لقضية فلسطين، وفي أجواء المعركة ودور القائد عبد الناصر. فالقومية في الصياغة المصرية هي الناصرية(٣٦).

والحرية في الفرد تتطلب الديمقراطية في الحكم. فكما يتردد لفظ الحرية يتردد لفظ الديمقراطية بالقدر نفسه. ولها معان عادة سالبة عن طريق حضورها أو غيابها في الأنظمة السياسية الرأسمالية والماركسية. وهي ضرورة مغروزة في جدل الإنسان، في نظام الحياة وفي التاريخ. وهي أساس التنظيم الطليعي (على الرغم مما يتطلبه من تنظيم وسرية وطاعة ورأي واحد) ويتم تفصيل «الطريق إلى الديمقراطية» في الكتاب السابع (**الطريق إلى الديمقراطية.. إلى وحدة القوى التقدمية**). وتقدم حلول ثلاثة: الحل المثالي الليبرالي: حكم الأغلبية، والحل المادي الماركسي: حكم الطبقة العاملة، ثم الحل الإنساني القومي: حكم الحزب القومي. وهذا الحل في الحقيقة لا يختلف في بنية

---

(٣٥) الدولة غير القومية، في: المصدر نفسه، ج ٢: **الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية**، ص ٥٩ ـ ٦١، و«المنطلق الإقليمي والمنطلق القومي،» في: المصدر نفسه، ج ٦: **الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية**، ص ١٧ ـ ٥٤.

(٣٦) أزمة الحرية في الاشتراكية، في: المصدر نفسه، ج ١: **الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً**، ص ١٥٥ ـ ١٦١؛ غاياتنا.. الحرية والوحدة والاشتراكية، ص ٩٤ ـ ١٠١؛ التقدميون العرب ـ الرجعيون العرب ـ الحرية والوحدة والاشتراكية معاً، ص ١٢٠ ـ ١٢٥؛ في سبيل الوحدة، ص ١٣٣ ـ ١٣٤؛ والحرية، ص ١٣٤ ـ ١٣٦، والاشتراكية، ص ١٣٦ ـ ١٣٧، في: المصدر نفسه، ج ٢: **الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية**، والاشتراكية والديموقراطية، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٧، ودولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية، ص ٣٠٤، في: المصدر نفسه، ج ٤: **الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية**.

الحكم عن الحلين الآخرين. وهو أقرب إلى البعثية منه إلى الناصرية وتحالف قوى الشعب العامل(٣٧).

والقومية أساس الاشتراكية وليست الاشتراكية العلمية. الاشتراكية هي إحدى «الغايات» الثلاث في «نظرية الثورة العربية». الاشتراكية هي اختيار الأمة ومن متطلبات القومية. وتعني الاشتراكية سيطرة الشعب على وسائل الإنتاج والملكية القومية للأرض، والملكية الاشتراكية هي الملكية الاجتماعية مع الاعتراف بالملكية الفردية غير المستغلة. فالاستغلال كما تمثله الرأسمالية عدو الاشتراكية الأول. كما تعني الاشتراكية أيضاً التخطيط الاقتصادي تعبيراً عن دور الدولة في التنمية. والطريق إلى الاشتراكية العربية هو الطريق العربي للاشتراكية وليس التطبيق العربي للاشتراكية العلمية. ونستعيد هنا الجدل الذي ساد في الستينيات أثناء كتابة **الميثاق** للإجابة عن سؤال: هل الاشتراكية واحدة هي الاشتراكية العلمية وتتعدد تطبيقاتها أم أن الاشتراكية متعددة، اشتراكية عربية واشتراكية أفريقية واشتراكية آسيوية واشتراكية أمريكية لاتينية، كل منها تعبر عن خصوصيات شعوبها وقومياتها؟ الاشتراكية العربية علمية قومية إنسانية تعترف بالقيم العربية وديمقراطية(٣٨).

وللاشتراكية علاقة بالوحدة. فهي النظام الاجتماعي السياسي المستنبط من القومية العربية، والطريق إلى الوحدة يتجاوز المنطلق الإقليمي إلى المنطلق القومي. فالإقليمية طريق رجعي للوحدة وأساسها جغرافي ضيق يغفل الشعوب والأبنية الاجتماعية الموحدة. الطريق إلى الوحدة هو الثورة العربية من خلال وحدة القوى التقدمية.

سابعاً: الغرب كإطار مرجعي

ما زال الغرب في: **نظرية الثورة العربية** نموذج التحديث كما هو الحال في تيارات الفكر العربي المعاصر الثلاثة، والإطار المرجعي لكل تاريخ الشعوب بما في

---

(٣٧) المصدر نفسه، ج ١: **الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً**، ص ١٥٥ ـ ٣٥٦، والحرية، في: المصدر نفسه، ج ٤: **الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية**، ص ٤٥ ـ ١٢٩.

(٣٨) الديمقراطية... والرأسمالية...، ص ١٩٦؛ الديموقراطية.. والماركسية...، ص ٢٠٠؛ الديموقراطية في جدل الإنسان، ص ٢٠٦ ـ ٢١٠؛ الديموقراطية نظام للحياة...، ص ٢١٠ ـ ٢١٢؛ الديموقراطية... والتنظيم الطليعي.. والثورة..، ص ٢١٢ ـ ٢١٨، والحرية والديموقراطية في التاريخ..، ص ٢١٨، في: المصدر نفسه، ج ١: **الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً؛ ديموقراطي**، ص ١٣٢، في: المصدر نفسه، ج ٢: **الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية**، و«الطريق إلى الديمقراطية»، في: المصدر نفسه، ج ٧: **الطريق إلى الديموقراطية... إلى وحدة القوى التقدمية**، ص ١٣٩ ـ ١٥٣.

ذلك الواقع الأوروبي في القرن العشرين والدعوات الاشتراكية الأوروبية، وتجربة الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي والصين وأوروبا الشرقية - مع إغفال تام لنشأة الماركسية في الفكر العربي المعاصر وخصوصيتها ومدى استقلالها عن الفكر الماركسي الغربي[٣٩]. ويحضر الفكر الغربي حضوراً طاغياً على الفكر العربي والأولوية لماركس وانغلز ولينين وبرغسون وسارتر.

ولا يذكر إلا ساطع الحصري (في الكتاب الثاني **الأسس**) بمناسبة كتابه **محاضرات في نشوء الفكرة القومية**، وجورج حنا في كتابه **معنى القومية العربية**، وإسماعيل القباني في محاضراته في المعهد العالي للدراسات العربية. ولم يتطرق إلى كبار المفكرين القوميين من الأجيال المتلاحقة منذ ساطع الحصري حتى ميشيل عفلق[٤٠].

ولا يظهر تاريخ العرب كثيراً، ولا تحليل الواقع العربي. وإن ظهر فاعتماداً على مجموعة من تسعة وثلاثين مفكراً وعالماً وفيلسوفاً سوفياتياً اشتركوا في تأليف كتاب **أسس الماركسية اللينينية** ردوا فيه على ظاهرة القومية كأساس لحركة تحرر وطني إبان المد التحرري في الستينيات في العالم الثالث كله[٤١].

وإذا كانت الحرية تعاني الأزمة في الاشتراكية فإنها مسؤولية الاشتراكيين العرب. فهم مطالبون بتحقيق الاشتراكية وبحل أزمة الحرية في آن. ولذلك اقترح عبد الله العروي الاشتراكية الليبرالية كجوهر للماركسية العربية، الاشتراكية هدفاً والليبرالية وسيلة[٤٢]. ويكتفي بأسئلة عن إمكانية قيام اشتراكية عربية متميزة من اشتراكيات

---

(٣٩) المصدر نفسه، ج ١: **الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً**، ص ٦٩؛ الاشتراكية، في: المصدر نفسه، ج ٤: **الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية**، ص ٢١٦ - ٣٠٤، و«الطريق إلى الاشتراكية العربية،» ص ١١٩ - ٢٩٦؛ الاشتراكية العربية إنسانية، ص ١٦١ - ١٦٦؛ القومية والاشتراكية، ص ١٦٦ - ١٧٣؛ الاشتراكية والقيم العربية، ص ١٧٤ - ١٧٨؛ «عن الاشتراكية العربية،» ص ١٧٩ - ٢٦٢؛ «الطريق إلى الاشتراكية العربية،» ص ٢٦٣ - ٢٩٦، والطريق العربي إلى الاشتراكية، ص ٢٧٠ - ٢٧٤، في: المصدر نفسه، ج ٦: **الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية**.

(٤٠) علاقة الاشتراكية بالوحدة، ...، الاشتراكيون العرب، في: المصدر نفسه، ج ٢: **الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية**، ص ١٠٢ - ١٠٩، و«الطريق إلى الوحدة العربية،» ص ٧ - ١٦؛ «المنطلق الإقليمي والمنطلق القومي،» ص ١٧ - ٥٤، و«الطريق إلى الوحدة،» ص ٥٥ - ٧٥، في: المصدر نفسه، ج ٦: **الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية**.

(٤١) المصدر نفسه، ج ١: **الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً**، ص ٢٩ - ٣٩ و٥٤ - ٦٥، وانظر في ذلك مثلاً: محمد عبد الله عنان، شهدي عطية، أنور عبد الملك، عبد العظيم أنيس، عبد الرحمن الشرقاوي، محمود أمين العالم وغيرهم.

(٤٢) هل يمكن أن توجد اشتراكية عربية؟ - الرأسمالية - موقف ماركس وانجلز - ضراوة الفكر الرأسمالي - العمال مجرد آلات...، ص ٢٣ - ٢٩؛ ماركس والماركسية - مع الماركسية وجهاً لوجه...، ص ٣٩ - ٤٠؛ الماركسية.. والعلمية...، ص ٤٠ - ٤٣؛ الماركسية وتجربة الاشتراكية في الاتحاد=

العالم الثالث. فالواقع العربي واقع أيديولوجي، طموحات وأمنيات، رغبات وأشواق، أحلام ورؤى، وليس واقعاً تاريخياً واجتماعياً يدرك من خلال التحليلات الإحصائية الكمية(٤٣).

وترتبط القومية بالإسلام. فهي قومية أساسها الدين والأخلاق وليست قومية علمانية. وفي الوقت نفسه لا يتجاوز الإسلام القومية إلى أممية عبر القوميات. في الإسلام تراث العرب وثقافاتهم وإحدى مراحل تاريخهم كما هو الحال عند ميشيل عفلق وليست العروبة هي إحدى مراحل الإسلام. العروبة هي الأصل والإسلام هو الفرع، وليس الإسلام هو الأصل والعروبة الفرع، مع أن الإسلام هو الذي وحد القوميات الماليزية والإندونيسية والأزبكية والأفغانية والتركية والفارسية ومعظم القوميات في آسيا وأفريقيا(٤٤).

ومع ذلك يغيب التراث الإسلامي إلى حد كبير مقارنة بالتراث الغربي. ويصدر

= السوفييتي... والصين... وتمزق الأحزاب الشيوعية... وأوروبا الشرقية... ولكل أمة اشتراكيتها، ص ٥٤ ـ ٦٥؛ الظروف القومية.. وماركس ـ الوحدة القومية ـ الدين ـ الإنسانية ـ الأخلاق ـ العلاقات الدولية، ص ٦٥؛ آخر ما وصل إليه التراجع الماركسي.. لينين والماركسية، ص ١٠٤ ـ ١٠٨؛ الجدل.. والماركسية، ص ١١٦ ـ ١٢٨؛ الديمقراطية.. والماركسية...، ص ٢٠٠ ـ ٢٠٢؛ تراجع الماركسيين، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٦؛ ماركس، وخبرة الماركسيين بعد ماركس، ص ٣٣١ ـ ٣٣٦، وهنري برجسون والحرية..، ص ١٦٤ ـ ١٦٥، في: المصدر نفسه، ج ١: **الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً**.

(٤٣) المصدر نفسه، ج ٢: **الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية**، ص ١٥ ـ ٢٢.

(٤٤) هل يمكن أن توجد اشتراكية عربية؟ ـ الرأسمالية ـ موقف ماركس وانجلز ـ ضراوة الفكر الرأسمالي ـ العمال مجرد آلات...، ص ٢٣، وأزمة الحرية في الاشتراكية.. مسؤولية الاشتراكيين العرب، ص ١٥٥، في: المصدر نفسه، ج ١: **الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً**؛ أزمة الحرية في الوطن العربي ـ الديموقراطية العربية، ص ٨٣؛ علاقة الاشتراكية بالوحدة،...، الاشتراكيون العرب، ص ١٠٢؛ التقدميون العرب ـ الرجعيون العرب ـ الحرية والوحدة والاشتراكية معاً، ص ١٢٠، وأخلاق الطليعي العربي، ص ١٤٥، في: المصدر نفسه، ج ٢: **الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية**؛ مشكلات التحرر العربي، ص ٤٥ ـ ٤٩؛ دولة الوحدة العربية، ص ١٦٢ ـ ١٧١؛ دولة العرب الديموقراطية، ص ١٨٧ ـ ٢١٦، والاشتراكية العربية، ص ٢٨٢ ـ ٢٩٤، في: المصدر نفسه، ج ٤: **الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية**؛ «الطريق إلى الوحدة العربية،» ص ٧ ـ ١٦؛ «الثورة العربية،» ص ٧٧ ـ ١١٥؛ الثوريون العرب، ص ٨٦ ـ ٩٣؛ أداة الثورة العربية، ص ٩٣ ـ ٩٧؛ «الطريق إلى الاشتراكية العربية،» ص ١١٩ ـ ٢٩٦؛ «لماذا اشتراكية عربية،» ص ١٢٧ ـ ١٧٨؛ الاشتراكية العربية إنسانية، ص ١٦١ ـ ١٦٦؛ ما الاشتراكية العربية، ص ١٧٩ ـ ١٨٤؛ الاشتراكية العربية ديموقراطية، ص ١٨٩ ـ ١٩٣؛ وحدة المصير العربي، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٩؛ «الطريق إلى الاشتراكية العربية،» ص ٢٦٣ ـ ٢٩٦؛ الطريق العربي إلى الاشتراكية العربية، ص ٢٧٠ ـ ٢٧٥، ووحدة الثورة العربية، ص ٢٨٢ ـ ٢٩٤، في: المصدر نفسه، ج ٦: **الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية**، ووحدة القوى العربية التقدمية، ص ١٥٧ ـ ٢٣١، والقوى العربية، ص ٢٠٧ ـ ٢١١، في: المصدر نفسه، ج ٧: **الطريق إلى الديمقراطية... إلى وحدة القوى التقدمية**.

الكتاب الثالث (**المنطلقات**) بفقرة من ابن الهيثم عن الاختلاف والاتفاق بين المذاهب في احتمالات ثلاثة، صدق أحدهما وكذب الآخر، وكذبهما معاً، وصدقهما معاً، من دون تحديد لمؤلف ابن الهيثم الذي اقتبست منه هذه الفقرة. وهو الشعار في الكتاب الخامس (**الأسلوب، الثورة وأداة الثورة**)[45].

والخلاصة أن **نظرية الثورة العربية** اجتهاد قدر الإمكان لتجاوز هزيمة ١٩٦٧، عن طريق بناء مشروع فكري يضمد جراح الهزيمة ويجمع العرب على مشروع نظري واحد لاستكمال حركة التحرر العربي. ويظل استثناء في تاريخ مصر، نافذة لها على الوطن العربي ضد من يرفع شعار «مصر أولاً» أو «فرعونية مصر» أو «قبطية مصر» أو «إسلامية مصر». فهل عروبة مصر هي البديل ـ من دون تحليل ـ لخصوصية مصر وشخصية مصر وعبقرية المكان؟[46].

(٤٥) كل مذهبين مختلفين إما أن يكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً، وإما أن يكونا كلاهما كاذبين، وإما أن يكونا إلى معنى واحد وهو الحقيقة، فإذا تحقق في البحث وأنعم في النظر ظهر الاتفاق وانتهى الخلاف، انظر: المصدر نفسه. ج ٣: **المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟**، ص ٥، وج ٥: **الأسلوب، الثورة... وأداة الثورة**، ص ٦.

(٤٦) جمال حمدان، **شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان**، ٤ ج (القاهرة: دار الهلال، ١٩٨١ ـ ١٩٨٤).

تـعـقـيـب

مخلص الصيادي(*)

مقدمـة

في كتابه **مقدمة في علم الاستغراب** يقول الدكتور حسن حنفي[1]: «وبصرف النظر عن مدى تعبير هذه الكتابات عن إيديولوجيات سياسية متكاملة، واضحة المعالم... إلا أن مهمة جيلنا هي إعطاؤها مزيداً من الإحكام النظري... حتى يقترب مسار الأنا من مسار الآخر من حيث الإحكام النظري، وحتى نقرأ ديكارت، وكانط، وهيغل، وهوسرل، بعقولنا، ونشعر بناصر، وبنكروما، وسانغور، وغيفارا، وكاوندا، وكينياتا، ونيريري بقلوبنا».

وإذ نلتقي اليوم في ذكر عصمت سيف الدولة، فإنني أزعم أننا نلتقي في رحاب من هذا النوع، رجل أراد أن يقدم رؤية متكاملة الجوانب، تصلح لكي نبني بها، وعلى ضوئها المستقبل، وقد تميز رحمه الله بأن ما قدمه طوال حياته لم يأتِ كأبحاث منفصلة، أو مقالات، ومشاركات متفرقة، وإنما جاء من خلال مشروع فكري متكامل.

في البدء قدم لنا **أسس الاشتراكية العربية** عملاً واحداً متكاملاً[2]، ثم قدم

(*) قسم الأخبار، تلفزيون الشارقة ـ الإمارات العربية المتحدة.

(1) حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢)، ص ٥٢٩.

(2) عصمت سيف الدولة، **أسس الاشتراكية العربية** (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥).

الطريق إلى الوحدة العربية (عام ١٩٦٦)، والطريق إلى الاشتراكية العربية (عام ١٩٦٧)، ووحدة القوى التقدمية العربية (١٩٦٨)، والطريق إلى الديمقراطية (١٩٧٠)، ثم ألف كتابه الجامع نظرية الثورة العربية عام ١٩٧١.

إطلالة على ورقة البحث

إن هذا الاستعراض يعفينا من التوقف عند الحديث عن قلق النسق المنطقي[٣] الذي جعله الدكتور حنفي ثاني فقراته في قراءته الجديدة لنظرية الثورة العربية. فصاحب **جدل الإنسان** يقدم من خلال نسق واحد، ورؤية واحدة، ونحن حين نقرر ذلك لا نصدر حكماً على هذا المنهج وما بُني حوله، وإنما نعطيه حقه في الوصف. وقد يكون صحيحاً وجود قدر من تأرجح المصطلحات ما قد يوحي باضطراب منهجي، لكن بعض الشمول في النظرية إلى ما قدم سوف يساعدنا على القراءة الصحيحة لمقاصد الرجل، وليس دقيقاً الحديث عن الاضطراب المنهجي الذي وقع فيه صاحب **جدل الإنسان**، وأن يأخذ دليلاً على ذلك ما أورده الدكتور حنفي حول المنهج الليبرالي بقوله[٤]: ليس منهجاً، بل نظرية سياسية واقتصادية واجتماعية، ولو وسعنا زاوية الرؤيا لوجدنا أن الرجلين: حنفي، وسيف الدولة يلتقيان في التحديد نفسه. فالدكتور سيف الدولة يتحدث عن الليبرالية فيقول[٥]: «الليبرالية فلسفة، ومنهج، ومذاهب عدة»، والدكتور حنفي يقول في غير الموضوع وفي غير هذه المناسبة: «ومن هنا لا نجد أن نقرر أن اختيار المناهج سواء كانت ليبرالية أو اشتراكية هام وضروري»[٦].

وإذا كان صحيحاً أن صاحب **جدل الإنسان** قد تحدث عن المسلمين بصيغة الغائب، فإن هذا لا يسمح بالاستنتاج بأنه أفرد نفسه عنهم، وكأن المؤلف ليس منهم، ولا ينتمي إليهم[٧]، فإن الغائب هنا هو الزمن والجيل، وليس النوع. والحقيقة أنه حينما تحدث عن فشل المسلمين كان قد سارع قبلها لاستبعاد التوصل المتسرع إلى أن الإسلام فشل، وقال إن المسلمين في أزمان تالية فشلوا، وهو أسند هذا الفشل إلى تخليهم عن الحرية، ويزيد في القول: «إن هذا الفشل أو الانهيار سوف يستمر ما

---

(٣) انظر: حسن حنفي، «نظرية الثورة العربية: إعادة قراءة،» الفصل ٦ من هذا الكتاب، ص ٢٦٥ وما بعدها.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

(٥) عصمت سيف الدولة، **نظرية الثورة العربية**، ٧ ج (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩).

(٦) حسن حنفي، **الدين والتحرر الثقافي**، ص ١٤٨.

(٧) حنفي، «نظرية الثورة العربية: إعادة قراءة،» ص ٢٧٠.

دامت الشعوب الإسلامية فاقدة للحرية، ومتخلية عن المنهج الإسلامي في مواجهة مشكلات التطور الاجتماعي»[٨].

لقد كان ذا أهمية خاصة أن يسطّر لنا الدكتور حنفي رؤيته لما طرح صاحب **جدل الإنسان** في هذه الزاوية بالتحديد، لأن الحديث هنا عن المنهج الإسلامي، والإسلام، والفتح الإسلامي، والتقدم والتخلق الإسلامي، ومن هنا فإنه حديث بقدر ما يمس الماضي يتصل بالمستقبل اتصالاً وثيقاً. إن الدكتور عصمت خلص في حديثه هذا إلى أنه لا طريق أمام المسلمين ـ ونحن العرب في طليعتهم ـ لإعادة بناء حضارتهم إلا العودة إلى المنهج الإسلامي، وقال إنها أسس منهج وضعها الإسلام بين أيدي المسلمين، وترك لهم استعماله[٩]، واعتبر أن الإسلام قدم في كل زمان، وفي كل مكان أن يتأملوا، ويتعلموا، ويكتشفوا، ويغيروا، وفاء منهم لمسؤولياتهم عن التطور الاجتماعي طبقاً لواقعهم وظروفهم التاريخية[١٠].

وكان طبيعياً أن يبني منهجه استناداً إلى ما قدمه الإسلام في هذا الجانب[١١]، وبالتالي يكون قد قدم لنا منهجاً إسلامياً، ولو أنه خطا في هذا الطريق لكان البحث قد فرض عليه أن يقف على ما قدمه المفكرون الإسلاميون في الماضي والحاضر في هذا الجانب. إن صاحب **جدل الإنسان** لم يفعل ذلك، والدكتور حنفي يقف عند هذا الجانب، وكانت هذه الوقفة ذات أهمية خاصة كما أشرنا. هناك أسئلة تبحث عن جواب وكان منتظراً أن يقدم لنا الدكتور حنفي شيئاً في هذا الجانب:

ـ هل صحيح أن الإسلام ـ وهو هنا يقصد مصادر الإسلام الرئيسية: الكتاب والسنة ـ أعطانا قواعد منهج، ولم يعطِ منهجاً كاملاً لأن ذلك متروك للناس وظروفهم وتقدمهم؟ وهل هذا ينسجم مع مفهوم المنهج؟

ـ هل صحيح أن الأمم التي لم تتعرض هي تلك التي كانت مكونة حضارياً، وأن التي تعددت هي تلك التي لم تكن مستكملة حضارياً؟

ـ هل صحيح أن المسلمين تخلفوا حينما تخلوا عن الحرية؟ وهل التخلي عن الحرية قرار وموقف يتخذه مجتمع أو أمة؟

---

(٨) سيف الدولة، **أسس الاشتراكية العربية**، ص ٨٣.

(٩) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(١١) مخلص الصيادي ومجدي محمد رياض، **نقد جدل الإنسان: قراءة نقدية في فكر الدكتور عصمت سيف الدولة** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٥)، ص ١٧١.

لقد استرعى انتباهنا ونحن نمحص في **جدل الإنسان**(١٢) أن ما قدمه في هذا الجانب يحتاج إلى مراجعة جذرية، وأنه يدل على خلل في المنهج المعتمد.

إن النقد الذي يوجهه الدكتور حنفي لعلاقة التصور المقدم للحزب القومي بالناصرية نقد صحيح في إجماله، إذ هذا التصور أقرب ما يكون إلى البعثية منه إلى الناصرية وتحالف قوى الشعب العامل. وقد كانت الملاحظات التي أشارت إلى افتقاد عطاءات سيف الدولة لتحديد المصادر والمراجع(١٣)، وارتباط مرجعيتها أكثر بالغرب: تجارب ومفكرين(١٤)، مما يستوجب التوقف عنده والعناية به أثراً ودلالة.

يبقى في هذه الإطلالة أن نصحح الخلاصة التي انتهى إليها الدكتور حسن حنفي قائلاً(١٥) «إن نظرية الثورة العربية اجتهاد قدر الإمكان لتجاوز هزيمة ١٩٦٧، عن طريق بناء مشروع فكري يضمد جراح الهزيمة ويجمع العرب بكل طوائفهم ومذاهبهم في مشروع نظري واحد لاستكمال حركة التحرر العربي». والتصحيح يكون واضحاً ومفهوماً حينما نسترجع أن الأساس المنهجي لهذه النظرية «**أسس الاشتراكية العربية** بما تضمنه من منهج **جدل الإنسان**» قدم لنا قبل وقوع الهزيمة، وكذلك كتابيه: **الطريق إلى الوحدة العربية، والطريق إلى الاشتراكية العربية**. وبالتالي فإن مشروع الرجل لم يكن رداً على الهزيمة، وإنما استهدف استكمال البناء النظري لحركة الثورة العربية وتقديمه في مشروع فكري متكامل.

وقفة على جدل الإنسان

لا بد من الاعتراف بداية بأن احتفاءنا بعطاء سيف الدولة ـ رحمه الله ـ حين أصدر كتابه الأول: **أسس الاشتراكية العربية** عام ١٩٦٥ كان كبيراً، إذ لبى في حينه حاجة ملحة لدى الشباب العربي وهم يواجهون التيار الماركسي الذي كان يهاجم من الداخل، وكان النقد الموجه إلى الماركسية ذا أهمية خاصة، ليس لأنه كان جيداً ـ إذ لم يكن كذلك ـ وإنما لأنه وضع في سياق منهجي، لكنه ـ والحق يقال ـ رافق هذا الاحتفاء حذر أولي ظهرت دواعيه في ملاحظات أولية عامة.

ـ منها إصراره على الحديث عن الاشتراكية العربية من دون تقديم حجج تدعم تحويل النظام الاجتماعي إلى خصيصة قومية.

---

(١٢) المصدر نفسه، الفصل ٤، ص ١٥٥.

(١٣) حنفي، «نظرية الثورة العربية: إعادة قراءة،» ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٨١ ـ ٢٨٢.

ـ ومنها إصراره على تقديم ترتيب مختلف لأهداف النضال العربي: الحرية، الاشتراكية، الوحدة، والتي تحول الالتزام بها ترتيباً إلى راية تفرق القوميين عن الإقليميين الجدد (الذين كان البعثيون أبرز تجسيداتهم).

ـ ومنها الإصرار على أن حركة عبد الناصر حركة استندت إلى ما عدّه منهج التجربة والخطأ وأنه لم يكن لها ناظم عام يحكمها.

إن هذه الملاحظات التي ولدت حذراً لدى قطاع عريض من الناصريين تحولت بالتدريج إلى مدعاة للبحث والتمحيص في ما يقدم هذا الفكر الثوري الذي عاش حياته كلها يمزج بشكل خلاق بين الممارسة والنضال من جهة، والإنتاج الفكري والعطاء النظري من جهة أخرى.

ولا أريد أن أستعرض ما جاء في كتابنا **نقد جدل الإنسان: قراءة نقدية في فكر الدكتور عصمت سيف الدولة** (١٩٨٥)، ولكنني أريد أن أستفيد من الزمن الذي مضى منذ إصداره في إجراء نظرة مكثفة وموجزة لقضية المنهج عند الدكتور عصمت:

١ ـ أبرز مشكلة وقع فيها **جدل الإنسان** أن المدخل أو الطريق الذي اختير للوصول إليه لم يكن صحيحاً ـ على الرغم من أنه استجاب لتحديات وقته ـ إذ بنى منهجه على نقض المنهج الماركسي، بل وإنه محص نقده بتجارب المجتمعات الغربية، وكان الأجدى والأهم أن يكون المدخل إليه الواقع العربي الإسلامي والفكر العربي الإسلامي، ومن خلالهما يمكن أن يطل على الفكر الغربي استئناساً واستشهاداً، وعلى المجتمع الغربي استدلالاً وتثبيتاً، ولو أنه فعل ذلك ووقف وقفة جادة أمام مصادر الدين الإسلامي، لاكتشف الكثير من القواعد المنهجية والتي منها:

ـ أن التوحيد هو القاعدة الفلسفية للمنهج القرآني في رؤية حركة المجتمع الإنساني؟

ـ وأن الصراع مرافق للوجود الإنساني منذ بدء الخلق وحتى يرث الله الأرض ومن عليها.

ـ وأن محور هذا الصراع، عمارة الأرض بشرع الله.

ـ وأن الرسل هم حملة الشرع، وهداة البشرية.

واستناداً إلى هذه القواعد فإن الإسلام يسلط الضوء على مجموعة من القواعد

تحكم المجتمعات البشرية، وهي قواعد من طبيعة هذه المجتمعات: الأفراد والمؤسسات[١٦]، ويجب النظر إليها ليس من منطلق أنها أمر إلهي فحسب، وإنما كذلك من منطلق أنها قواعد تحكم الطبيعة الإنسانية بغض النظر عن الزمان والمكان وطبيعة الالتزام الديني[١٧].

٢ ـ والمدخل الخاطئ ولد منهجاً مختلاً، منهجاً يدفع الإنسان للاعتقاد بأنه قادر على الفعل خارج سياقه التاريخي، ويقدم له الجدل باعتباره عملية ذاتية حتى في صيغته الاجتماعية، وليس فعلاً اجتماعياً ينقسم فيه المجتمع إلى قوى وطبقات ومعايير محددة يمكن البحث عنها واكتشافها واستخلاص قوانينها. يقول صاحب **جدل الإنسان**: «في الإنسان نفسه، يتناقض الماضي والمستقبل، ويتولى الإنسان نفسه حل التناقض بالعمل إضافة فيها من الماضي والمستقبل، ولكن يتجاوزهما إلى خلق جديد»[١٨].

واعتمد المنهج المقدم على ثنائيات أعطيت مضامين خاصة: لقد نفى الحاضر من شريط الزمن، وعاب على الماركسية اعتبارها التجربة محكاً للنظرية قائلاً: إنها والمنهج ليستا بحاجة إلى اختبار في واقع الحياة ما دام المنهج صحيحاً والنظرية مبنية على أساسه[١٩].

واعتبر الصراع استثناءً والتعاون الاجتماعي هو القاعدة، وأنه على ضوء التعاون وفي إطار الجدل الاجتماعي مع الطبيعة والآخرين يتقدم المجتمع[٢٠].

وتحدث عن الاحتواء والإلغاء معتبراً أن العشيرة لم تلغِ الأسرة، والدولة لا تلغي العشيرة والرأسمالية لا تلغي الإقطاع... الخ ولم يفرق هنا بين الأسرة كخلية أساسية وعماد المجتمع والوجود الإنساني، وبين البنى الأخرى المتغيرة مثل العشيرة والدولة... الخ[٢١].

باختصار فإن هذا المنهج يجمع خليطاً من المفهوم الوجودي للحرية إلى المفهوم المثالي للعقل والوعي إلى المفهوم الماركسي للعمل ودوره.

---

(١٦) الصيادي ورياض، المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(١٧) محمد باقر الصدر، **مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن** (الكويت: مؤسسة الرسالة، [د. ت.]).

(١٨) سيف الدولة، **أسس الاشتراكية العربية**، ص ١١٠.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٤٨٥.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(٢١) الصيادي ورياض، **نقد جدل الإنسان: قراءة نقدية في فكر الدكتور عصمت سيف الدولة**، ص ٩٢.

٣ ـ ويظهر خلل المنهج بشكل واضح حين يذهب إلى تطبيقاته التي جاء عليها صاحب المنهج نفسه:

ـ ففي نظرية الأمة والقومية أعطى تعريفاً محدداً للأمة وأحاطه بالحتميات التي حرس بها منهجه، ثم بدأ يظهر الخلل وهو يحاول معالجة نموذج سويسرا، والاتحاد السوفياتي، ويوغسلافيا، مفترضاً أن هذه الدول غير القومية «قد تصنع قوميتها»[٢٢]، وهي نتيجة مناقضة للتعريف الذي أعطاه للأمة وللمنهج نفسه.

ـ وفي حديثه عن الانقسام الداخلي في الأمة فإنه يُنحي جانباً نظرية الانقسام الطبقي ويقدم بدلاً منها انقساماً قائماً على الموقف والوعي، فتكون قوى الصراع لديه: التقدميون، والرجعيون، والانتهازيون[٢٣].

ـ أما وهو يتحدث عن الإسلام فإنه يقدم النظرية الغربية في التوحيد التي تراه على عكس الإسلام اتجاهاً من التعدد إلى الوحدة[٢٤]، ويقول لنا إن الإسلام دمج ووحد وعرب المجتمعات التي دخلها وهي في طورها القبلي، أما ما كان قد استكمل وجوده القومي فقد كان الإسلام لمجتمعه إضافة، ولا ندري أين سيكون هذا التفسير أمام أمثلة[٢٥]: مصر، وتركيا، وآذربيجان... الخ.

ـ ثم إن حديثه عن ثورة تموز/يوليو ودفاعه الباهر عنها لم يخل من ثغرات هي الأخرى باهرة. ويكفي للدلالة على ذلك النظر إلى الحصيلة الختامية التي قدمها لحركة الثورة وفيها يقول[٢٦]: «أثبتت هزيمة حزيران أن المخاطر التي ينطوي عليها الأسلوب التجريبي، وأصبح مسلماً أن مواجهة المتقبل بغير نظرية حماقة خرقاء... وأن الحساب الختامي للمسيرة غير العقائدية كان خسارة فادحة».

لقد وصف الثورة بداية بأنها كانت إقليمية: إقليمية القوى، وإقليمية الغايات، وإقليمية المنطلقات[٢٧]، ثم تحولت إلى ثورة قومية عبر مسيرة ثمانية عشر عاماً، والسؤال هنا: إلى أي مدى يؤدي منهجه إلى هذه النتيجة وإلى مدى تصدق الوقائع هذه النتيجة؟

---

(٢٢) سيف الدولة، المصدر نفسه، ص ٣٤٢.

(٢٣) سيف الدولة، **نظرية الثورة العربية**، ص ١٧٥.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

(٢٥) الصيادي ورياض، **نقد جدل الإنسان: قراءة نقدية في فكر الدكتور عصمت سيف الدولة**، ص ١٣٥.

(٢٦) سيف الدولة، المصدر نفسه، ص ٧.

(٢٧) الصيادي ورياض، المصدر نفسه، ص ١٩٦.

إن من الجلي أن هذا التوصيف للثورة يحمل ظلماً لا يطاق لها ولأفرادها ولحسابها الختامي.

ـ يبقى من تطبيقات المنهج ما يخص الأسلوب: الثورة، والحزب القومي، وهي من التطبيقات المهمة لأنها تمس مباشرة حركة الشباب الذين ظهر أنهم كانوا موضع الاهتمام الرئيسي لمفكرنا الراحل، وقد لاحظنا أن عيوب المنهج ظهرت في هذا الجانب من التطبيقات ظهوراً لا خفاء فيه[٢٨].

خاتمة

هذه الملاحظات النقدية التي أتيت عليها لا تغير من الأهمية القصوى للدكتور عصمت سيف الدولة، فعمله الرائد كان عوناً للشباب العربي على الوقوف في وجه التألق الماركسي في حينه، وعلى استشعار أهمية العمل والإبداع النظري لكل تحرك سياسي وتنظيمي، وعلى تبيان قدرة الأمة وحاجتها إلى الكشف عن منهج قويم يكون لها ولغيرها خلاصاً مما تمر به الإنسانية من تعثر.

لقد عمل، وقدم، وأبدع، وكان طبيعياً أن يخطئ. فالحياة مسيرتها لا تتوقف، والحقيقة تجلياتها لا تنحصر، وإذا كنا نقف منتقدين ومصححين، فلنتذكر أننا ننقد ما قدم، أي أننا نلتقي على مائدة عصمت سيف الدولة ـ رحمه الله ـ ويكفيه هذا مكانة فكرية، فإذا ما أضفنا إليها مكانته العالية كمناضل سياسي ومدافع أصيل عن الحرية والديمقراطية، فإننا نكون في ذكرى رجل يستحق أن يقدر على مستوى الأمة العربية كلها.

---

(٢٨) المصدر نفسه، الفصل ٦ الخاص بالأسلوب.

٢ ـ جدل الإنسان عند عصمت سيف الدولة: قراءة فلسفية(*)

أحمد عبد الحليم عطية(**)

مقدمة

من حقنا على عصمت سيف الدولة أن يتقبلنا كباراً بجوار هامته التي ترتفع إلى عنان السماء وأظنه سيفعل، فهو يسمعنا ويرهف السمع منذ مضى، إنه يستقبل صدى كلماته، فهل لكلماتنا أن تمتزج مع صدى كلماته الكبيرة؟ وهل يقبل أن نقترب منه وهو الضوء القوي الجاذب لشباب الستينيات والسبعينيات وهو أمل الشباب القادم.

(*) هذا البحث دين في عنقي للمرحوم الدكتور عصمت سيف الدولة منذ التقيته في الفترة الأخيرة من حياته في بدايات عام ١٩٩٥ حين شرفت بموافقته على المشاركة في عمل من تحريري عن حسن حنفي، وهو عمل يأتي في سياق مناقشة جهود الرواد الأحياء في الفكر العربي المعاصر، تلك الجهود التي تسهم في بلورة صياغة نظرية لواقعنا، وذلك عن طريق تحليل الأطروحات النظرية لهؤلاء الرواد من خلال رؤى ومناهج متعددة. وقد قدم لنا الدكتور عصمت حواراً قومياً حول مفهوم الحاكمية عند حسن حنفي مشاركة في كتاب **جدل الأنا والآخر**، يتميز بوضوح شديد للقضايا والمفاهيم التي يعرض لها ولغة راقية وأسلوب علمي فيه من احترام الذات والثقة بها. فالإسهامات التي تكون الفكر العربي المعاصر ليست قاصرة على إسهام الفلاسفة أو الأساتذة المتخصصين في الفلسفة، حيث نجد عديداً من الأعلام الذي ينتمون من حيث التخصص إلى فروع متعددة من الدراسات والعلوم الإنسانية طرحوا رؤى نظرية بل وفلسفية تشغل اهتمام الباحث والمثقف العربي، منهم على سبيل المثال: أحمد أبو زيد عالم الأنثروبولوجيا والسيد يسين في مجال الدراسات الاجتماعية والسياسية والإعلامية وعبد الوهاب المسيري وعصمت سيف الدولة. ومن هنا كان شعوري الغامر بنوع من الغبطة لدعوتي للمشاركة في درس إسهام عصمت سيف الدولة النظري ودوره في حياتنا الثقافية والفكرية والسياسية في النصف الثاني من القرن العشرين وهو دور مهم في الفلسفة العربية المعاصرة وما أجمل أن يكتب زكي نجيب محمود مؤكداً هذه الحقيقة. وما أجمل أن يفي الفانون من أمثالي ببعض حقوق الخالدين من أمثال عصمت سيف الدولة.

(**) كاتب وناقد أدبي ـ مصر.

وهل تسمح لنا الظروف الحالية التي نحياها في عصر العولمة وضعف الدولة القومية وسيطرة الإعلام الغربي بذلك؟ بل هل تسمح لنا ذواتنا ومشاعرنا وأفكارنا المنحصرة حول الذات الفردية المستغرقة في متطلبات الحياة اليومية أن نقترب منه؟ هل يمكن أن نواصل تجربة وحلم الستينيات ومشروع عصمت، هذا الذي لا يدانيه أحد من جيله والجيل التالي ممن يحترفون التلاعب بالأفكار؟

هذا الرجل الذي ينتمي كلية لنا، ينتمي إلى كل فرد من أفراد هذه الأمة، ويحلم بها قوية شامخة، عزيزة مهابة، كان يحلم أن ننتمي جميعاً إلى طريق واحد نصنعه، يصنعه الإنسان، وقد حدد لنا هذا الطريق تحت مسميات متعددة حملتها عناوين كتبه مثل **الطريق إلى الوحدة العربية وأسس الاشتراكية العربية، ونظرية الثورة العربية**. ولم يكتف الرجل بأن يدرك ببصيرته الثاقبة الطريق ويعرفه معرفة علمية هي إلى اليقين أقرب، بل اجتهد في أن يحدد معالمه وأن يوجهنا إليه. ومن واجبنا أن نسعى المسعى نفسه الذي دشنه وأناره ووجه إليه بالإرادة والعزيمة نفسها التي لا تلين، رغم ما كان ما يواجهه حتى من الأصدقاء، ونتجه بالدوافع الإنسانية السامية إلى الأهداف النبيلة نفسها التي عاش من أجلها.. إنه يستمع. وأنا أخاطبه:

هل كنت تعلم أن اللغة التي نتحدثها ستصبح مهجورة أو تكاد، والطريق التي حددتها ستصبح مسدودة، والاشتراكية ستصير إلى غير ذلك والقومية ترادف العرقية الضيقة، والوحدة لن يكون لها مكان بيننا، بينما يتحول كل العالم إلى تكتلات.. ويا من تحددت لغتك حول الإنسان.. أعرف أنك قد لا تفضل هذه اللغة التي أخاطبك بها فقد كانت لغتك علمية دقيقة، وكان فيها للمنطلق والفلسفة مساحة تمتد لتشمل الأمة كلها.. لقد قلت وطالبت بما يزعج البعض سماعه. قلت الإنسان والحرية والاشتراكية والوحدة والقومية والإسلام، وأكدت بقوة ـ يراها البعض نادرة ـ على دور مصر القومي وإسهام مفكريها في الفكر العربي القومي المعاصر. بدأت بالإنسان واحتفيت به احتفاء علمياً نظرياً مضيفاً إلى الفلسفات المادية الإنسانية وإلى جدل الطبيعة جدله النفسي والاجتماعي. وعرفت ضمن ما عرفت به بجدل الإنسان فهل لي أن أترجم في هذه الورقة ما قلته أنت في هذه الكلمة. لقد كان مفهومك «جدل الإنسان» هو البداية والأساس لما كنت تحلم به من بناء اشتراكية عربية نظرية للثورة العربية، ورؤيتك التي يمتزج فيها العلم والفلسفة والقانون. وأنت رجل قانون وأنا باحث فلسفة وكلانا يترسم طريق العلم، علمك العميق وخلقك الرفيع جعلاك تؤكد غير مرة على الاجتهاد، وكنت في كل ما تقدمه تجتهد بنا ولنا، وها أنا بدوري أجتهد في قراءة ما قدمته عن «جدل الإنسان»: حدسك ورؤيتنا للمستقبل.

أولاً: جدل الإنسان: الأساس النظري

قدم لنا عصمت سيف الدولة في كتابه **أسس الاشتراكية العربية**[1] إسهامه النظري في الفكر الاشتراكي القومي تحت عنوان «جدل الإنسان»، وما قدمه يعد التفاتة مهمة ونظرة ثاقبة ورؤية واضحة حول دور الإنسان ومكانته في المجتمع والتاريخ، ولتأكيده على «جدل الإنسان» في الفترة التي طرح فيها وإلى الآن أهمية كبرى للغاية ـ على عدة مستويات ـ في إطار النظريات الفلسفية والاجتماعية والسياسية، ليس بسبب تحول كثير من هذه النظريات عند التطبيق إلى الاستبداد ودكتاتورية الطبقة الواحدة والحزب الواحد، التي وصلت إلى دكتاتورية الحاكم الأوحد، بل أيضاً للتنبيه إلى خطر تلاشي حرية الإنسان واستبعاد دوره في صنع المستقبل في مجتمعنا في بداية تطبيقه للاشتراكية وسعيه إلى نظام اشتراكي (وطني). هنا تكمن أهمية «جدل الإنسان» وضرورته على المستويين النظري والواقعي. على المستوى النظري هو يحاور المذاهب المادية الماركسية تحديداً في القول بجدل الطبيعة، وعلى المستوى الواقعي العملي الفعلي يؤكد دور الإنسان في المجتمع القومي الاشتراكي. وعلينا التمييز بين هذين المستويين في إنجاز عصمت سيف الدولة، حيث لا يستطيع أي باحث منصف أن ينكر إسهام الرجل في مضمار القومية العربية ودوره الفعال في الحركة القومية ولا إضافته النظرية في القول والتأكيد على «جدل الإنسان». فمهما تعددت المصادر النظرية التي اعتمدها المفكر من فلسفات اجتماعية ونظريات قومية وأسس إسلامية فإن الهدف القومي الاشتراكي هو الغاية الرئيسية لعمله والتأكيد على ما يغطيه تحليله لأحد هذه المصادر النظرية لا ينفي الغاية الرئيسية. نقول هذا ونؤكد ونحن نفترض ـ وهو افتراض قابل للمناقشة ـ أن قراءة الماركسية والحوار معها، كان صلب ما قدمه في «جدل الإنسان»، بحيث يمكننا القول إن «جدل الإنسان» عند سيف الدولة هو رؤيته للماركسية وليس رفضاً لها. وهو نوع من التجديد والإضافة مثلما ظهر ذلك لدى ماركسيات القرن العشرين. وإذا كان في ما نقدمه من افتراض اختلاف عما قدم حتى الآن من تحليلات لعمل الرجل فهذا يعني من وجهة نظرنا خصوبة وثراء فكر عصمت سيف الدولة، ويستدعي منا تفصيل هذا الافتراض للتأكد من صحته أو رفضه واستبعاده..

وتظهر إشكالية طرح سيف الدولة حين يصف ما قدمه بأنه «تحرر من التعصب للماركسية وغير الماركسية، والحسم بأن الطبيعة غير جدلية والإنسان جدلي، الطبيعة

(١) عصمت سيف الدولة، **أسس الاشتراكية العربية** (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥).

تتحول والإنسان يتطور، الطبيعة خالية من التناقض والإنسان محتوى التناقض والصراع، وأن الطبيعة لا تفنى ولا تتجدد وأن الإنسان يخلق كل يوم جديداً في نفسه وفي الطبيعة» (ص ١١٩). توضح هذه الفقرة ـ في الظاهر ـ رفضاً للجدل المادي الماركسي بنفي الجدل عن الطبيعة وإضافته إلى الإنسان. وفي العمق نرى أن ذلك تحرر من الماركسية إلى الماركسية، وقراءة جدل الإنسان في قلب جدل الطبيعة.

فهو يرى: «أن الظروف بدون الإنسان بما فيها الحيوان والطبيعة والتاريخ لا تصنع المستقبل، أي أن قوانين تحولها أو تطورها لا تفسر كيف تطور الإنسان وكيف تطورت الطبيعة في ظل الإنسان وبفعله، وأنه لكي نفهم العملية الخلاقة التي غير بها الإنسان نفسه وغير الطبيعة معه لا بد من أن نرجع إلى الإنسان وقوانينه ـ وهو يستخرج قوانين جدل الإنسان النوعية من قوانين الطبيعة الكلية ـ ولما كان الخلق والإضافة حصيلة التطور الجدلي، فإن أحد قوانين الإنسان النوعية، وإن كل شيء عدا الإنسان ليس جدلياً» (ص ١١٨).

ويطرح ما قدمه سيف الدولة عن الإنسان والخلق والإضافة عديداً من التساؤلات حول علاقته بالماركسية، وحول مفهوم الجدل، وحول الطبيعة والتاريخ والإنسان، التحول والتطور، التناقض والصراع، حرية الإرادة والحتمية، كما يطرح تساؤلات على درجة عالية من الأهمية حول طبيعة إسهامه النظري الذي وصفه مريدوه «بالمنهج». فقد أشار عدد من الباحثين إلى أن «جدل الإنسان» هو منهج عصمت سيف الدولة[٢]. وكل تلك المسائل تحتاج إلى النظر وتحليل المفاهيم والمصطلحات من أجل مزيد من الفهم لما قدمه الرجل.

إن ما يجتهد فيه عصمت سيف الدولة يدور حول بناء المجتمع العربي الاشتراكي. وهذا الهدف هو التوجه الفلسفي الأساسي له، والذي ينطلق منه لطرح قضايا رئيسية هي: الحرية والاشتراكية والوحدة. وهو لا يكتفي بجعل هذه القضايا شعارات حماسية يتغنى بها وتلهب خيال مريديه وهم كثر ـ في ذلك الحين ـ بل هي صميم البناء الفكري الذي يقدمه أو الأسس التي يقوم عليها البناء والغاية التي يتوخاها.

يعطي عصمت سيف الدولة للحرية مكانة رئيسية في رؤيته للإنسان، وهو

---

(٢) انظر: صفوت حاتم، «الفكر القومي وأزمة المنهج،» **شؤون عربية**، العدد ١٤ (نيسان/ابريل ١٩٨٢)، يقول: وبعد أن يثبت عصمت سيف الدولة رأيه في المادة غير الجدلية، وبعد أن يرفض الجدل المثالي فهو يمضي للتحدث عن منهجه ويسميه «جدل الإنسان»، ص ٨٨. وعند مخلص الصيادي ومجدي رياض، «جدل الإنسان» هو «منهج تغيير الواقع»، انظر: مخلص الصيادي ومجدي رياض، **نقد جدل الإنسان: قراءة نقدية في فكر الدكتور عصمت سيف الدولة** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٥)، ص ٦٥.

يخصص أربعة من الفصول السبعة لكتاب **نظرية الثورة العربية** ـ في طبعته الأخيرة ـ للإنسان، جاعلاً الحرية دعامة البناء وصلب الأسس. الفصل الثاني: «جدل الإنسان» والسابع «الطليعة العربية»، والثالث والرابع «الحرية أولاً والحرية أخيراً». هل يقدم لنا فلسفة في الحرية؟ هل يقدم لنا فلسفة في الإنسان؟ أم يضيف «جدل الإنسان» إلى «جدل الطبيعة» ليس بإلغاء الأخير وبتأكيد الأول بل بإدراك «جدل الإنسان» في قلب جدل الطبيعة؟ أم يجمع بين جدل الفكر في مثالية هيغل وجدل الطبيعة في مادية ماركس في مركب أوسع وأكثر تجاوزاً لهما؟ هل فلسفته في الإنسان والحرية مقدمة لفلسفته في التطور الاجتماعي والتقدم العربي في إطار المادية التاريخية أم تأسيس للثورة الاشتراكية العربية انطلاقاً من الإنسان؟

إن «جدل الإنسان» وهو التعبير الفلسفي لقضية الحرية يمثل فكر سيف الدولة وجوهره وحقيقته، وهو الرؤية العامة لفلسفته التي نجعل منها في هذه الدراسة محور التحليل والحوار. فهل «جدل الإنسان» هو منهج المؤلف كما صرح بذلك مريدوه؟ أم هو إسهام في الفلسفة العربية والمعاصرة كما كتب كبير الفلاسفة العرب في النصف الثاني من القرن العشرين زكي نجيب محمود؟ أم هو محاولة على شاكلة ما قدمه سارتر في «نقد العقل الجدلي» من إضافة إسهامه الوجودي عن الفرد والحرية باعتباره أيديولوجيا داخل فلسفة العصر وهي «الماركسية»، بمعنى أن ما قدمه من الناحية النظرية هو إعادة قراءة للماركسية، وهذا هو افتراضنا الذي يحتمل النقاش والاختلاف؟ إن عصمت سيف الدولة يقدم قراءة للماركسية تؤكد «جدل الإنسان» الذي لم يفسح له جدل الطبيعة مكاناً، فهو يقدم لنا قراءة عربية للماركسية، تختلف عن قراءة شراح الماركسية الذين يحولون الجدل إلى قوالب ثابتة للفكر. ومن هنا فهو يتميز عنهم بالتأكيد على قيمة وأهمية وفعالية دور الإنسان، ما يستدعي مناقشة أطروحات الماركسية وبخاصة ما يتعلق منها بجدل الطبيعة. وهو يرفض اقتصار الطبيعة دون الإنسان على الجدل، بل يرفض تحويل الجدل إلى قوالب ثابتة ومفاهيم جاهزة علينا قبولها من دون مناقشة. إن عصمت سيف الدولة يرفض القوالب الثابتة للفكر والمقولات الأولية، وتجميد الحركة الإنسانية باسم النصوص الأيديولوجية التي لا تناقش، ويطرح لنا صيغة جديدة للفكر القومي من مناقشة المقولات الماركسية والإضافة إليها وتجديد في حركة فكرية ثلاثية، تبدأ برفض الصيغ الجاهزة من أجل إعطاء مساحة للتفكير الإبداعي النظري المستقل، والتأكيد على انطلاق هذا الإبداع من الواقع التاريخي والاجتماعي القومي. ويمكن تفصيل ذلك على الوجه التالي:

١ ـ رفض القوالب الفكرية الجامدة

يعلن المفكر العربي القومي ويؤكد ضرورة التحرر من القوالب الفكرية الجامدة

والشعارات الأيديولوجية الثابتة باسم حرية الفكر في غير موضع في كتابه ـ وإن كان نقده موجهاً إلى الماركسية فهو ينطلق كما نظن من أرضية ماركسية ـ من أجل أن نرفع عن عقلنا كل الأفكار الجاهزة حرصاً على التفكير العلمي. يقول:

«تحمل الماركسية شعار «الاشتراكية العلمية» بجدارة، ولكن يجب أن نرفع عن أذهاننا الضغط الذي يمارسه هذا الشعار، فقد استخدم ولا يزال يستخدم لزعزعة الثقة في أي إنتاج فكري غير ماركسي، وتحت تأثير الكتابات المسخرة لخدمة أغراض غير علمية كان يستغرق في أذهان الدعاة والمدعوين جميعاً أن كون الماركسية اشتراكية علمية يعني أن كل تفكير اشتراكي يجري وينتهي إلى ما يخالف مضمونها يكون تفكيراً غير علمي. إنه اتهام لا يمت للعلم بصلة ومع ذلك فهو كفيل بأن يشل التفكير رعباً وإنه يزيد من أدعياء الماركسية والاشتراكية» (ص ٢٩). إن عصمت سيف الدولة يؤكد أن السمة الأساسية للتفكير هي عدم الخضوع للنص والاستماع إلى الواقع والاستجابة لمتطلباته.

إن العلم أساس التفكير، تلك مسألة أساسية في كتابات المفكر القومي، والثقة في العلم تشمل العلوم الطبيعية والإنسانية، وبخاصة في ما يتعلق بشؤون الوطن والبشر. والفكر النظري ليس ترفاً فكرياً، إنه التزام بقضايا الإنسان والمجتمع ينطلق من التفكير العلمي الحر غير المقيد بالتطورات المسبقة ـ يقول: «عندما يكون الأمر أمر كلام وتصور فليتصور من يريد ما يريد. ولكن عندما يكون الأمر حياة الناس أنفسهم، أمر لقمة العيش فإن حياة الناس أغلى وأعز من أن تترك نهباً للتصورات الداعية أو المدعية. فإن قضية الحياة قائمة يومياً، ولن نستطيع أن نتقدم إلا على أسس قائمة وملموسة، أي على أسس علمية بحتة» (ص ٧٥).

٢ ـ الإبداع الفكري الخلاق

هنا يأتي الاجتهاد، والذي يعني أيضاً الإضافة والإبداع والتجديد انطلاقاً من مقتضيات الذات المفكرة والواقع الذي نحياه. وللاجتهاد وقع حميم لدى عصمت سيف الدولة، يعلنه ويمارسه، ويقدمه لنا تحت عنوان «جدل الإنسان» الذي يشير له بتواضع شديد باعتباره «ليس سوى اجتهاد».. متحرراً من كل خوف وبخاصة الخوف من الكلمات الكبيرة كالطبول» (ص ٥٨). وهو يؤكد عليه ويكرره لفظاً (ص ١٠٩) ومعنى، كما يتبين من حرصه على التأكيد على ضرورته في قوله: «من المهم قبل أن نستطرد أن نرفع عن كاهلنا غيبية العلم، فإن البعض يستعملون كلمة العلم كما لو كان شيئاً مسلطاً على الإنسان، لا يستطيع أن يقترب منه إلا وفي يده شهادة إحدى كليات العلوم، وتلك كهانة جاهلة يراد بها شل تفكير الناس أكثر من أن يراد بها التدليل على حقيقة موضوعية» (ص ١٠٢).

٣ ـ الانطلاق من الواقع

إن رفض القوالب الجامدة والتأكيد على ضرورة الإبداع والاجتهاد يعني الانطلاق من الواقع، حيث يرى سيف الدولة:

ـ أن ثمة انفصالاً تتسع شقته بين النظرية العلمية التي أبدعها ماركس والتطبيق الاشتراكي لها في القرن العشرين.

ـ أن ثمة ظواهر اجتماعية طرحها ويطرحها يومياً الواقع المعاصر لم تستطع الجدلية المادية أن تقدم لها تفسيراً موحداً فاختلف فيها الاشتراكيون.

ـ أن واقع كل أمة يبدع اشتراكيته وأن اشتراكيتنا تنبثق من واقعنا.

الواقع إذن مصدر الفكر، والفكر نتاج له. تلك مقولة ماركسية يقرأها سيف الدولة من واقعه الذي يتغير ويختلف وتتجدد متطلباته ومنطلقاته. وعلينا مراعاة ذلك بأن يتابع الفكر هذا الواقع وتطوراته وبأن نفهم النظرية الثورية انطلاقاً منه. إنه يعيننا في قراءة الماركسية كما تساعدنا هذه بدورها في فهمه والتعامل معه. والحق أنه ليست فقط الماركسية التي تؤسس مقولاتها انطلاقاً من الواقع، بل هناك العديد من الفلسفات المعاصرة تتخذ منه نقطة البدء وأهمها الفلسفة الواقعية الجديدة التي تبناها وقدمها للفكر العربي في تلك الفترة يحيى هويدي في أعمال ودراسات تسعى لتأسيس فلسفة ثورية لاماركسية[٣]. إلا أن ما قدمه عصمت سيف الدولة من وجهة النظر التي نعرض خلالها يقترب من جهود مجددي الماركسية: لوكاش وغارودي وماركيوز وآدم شاف وبوليتزر. إنه يعيد التفكير في الأسس النظرية ويقدم لها قراءة عربية انطلاقاً من الواقع ورغبة في تحقيق اشتراكية ووحدة عربية. وهنا يتخلف عن غاية الماركسية الأممية. إنه يتخذ منها أداة للثورة وليس هدفاً لها. وتوضيحاً لما نقصده يمكن مقارنة

---

(٣) حاول يحيى هويدي في فترة الستينيات تقديم ملامح فلسفة تلائم تلك الفترة من حياتنا تعترف بالوجود والكون والواقع مثل الفلسفة المادية، لكنها تختلف عن غيرها من فلسفات المادية في استبعاد الصراع وسيلة للتغيير والتأكيد على وجود الله والقيم الروحية. وأطلق على هذه الفلسفة اسم الواقعية. كتب هويدي، في: يحيى هويدي، **دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة** (١٩٦٨)، الباب ٤، الفصل ٣، ص ١٩٣، عن أسس الواقعية الفلسفية موضحاً أن هذه الفلسفة تفهم العلاقة بين الإنسان والطبيعة على أنها علاقة ديناميكية. وهو يهدف إلى تقديم صور فلسفية أخرى للواقعية غير المعروفة لها في الفلسفة المادية، (بحيث اشتمل كل أساس من الأسس التي قدمناها للواقعية الفلسفية كما نفهمها على نقد موجه ضد الواقعية المادية)، ص ٢١٦ من المصدر المذكور. وكتب في: يحيى هويدي، «فلسفتنا فلسفة واقعية،» **مجلة الفكر المعاصر**، العدد ٦ (آب/أغسطس ١٩٦٥)، ص ٢٢٦، يقول: فلسفتنا الثورية هي الفلسفة الواقعية.. ويبين أن الفيلسوف الواقعي لا يبدأ من المادة ولا من الذات بل يبدأ من اللحظة التي يجد الشعور نفسه ملتحماً فيها مع موضوعه، أو تلك التي يجد الشعور نفسه في مواجهة موضوعه.

جهد سيف الدولة بجهد المفكر الماركسي العربي الكبير الياس مرقص، فالأول بدأ بالقومية العربية ووجد في الاشتراكية وسيلة تأسيسها، بينما الثاني دعا للماركسية وحاول استنباتها على أسس قومية، وجهد الرجلين جهد مخلص من أجل هذه الأمة[٤]. وما يجمعهما التأكيد على أهمية الجدل في صياغة النظرية. ويمهد مفهوم الجدل للحديث عن إسهام عصمت سيف الدولة النظري الذي أطلق «جدل الإنسان» والذي يثير قضيتين هامتين هما على التوالي: هل «جدل الإنسان» منهج بناء الاشتراكية العربية عند سيف الدولة؟ وهل هو يعارض جدل الطبيعة في الماركسية؟

ثانياً: جدل الإنسان: الرؤية أم المنهج؟

نزعم أن ما قدمه عصمت سيف الدولة تحت عنوان «جدل الإنسان» يمثل الحدس الفلسفي عنده أو الرؤية العامة التي تحدد معالم تفكيره النظري، والتي ينطلق منها باتجاه تدعيم «أسس الاشتراكية العربية». فالفرق كبير بين الادعاء أن عصمت سيف الدولة صاحب منهج جدل الإنسان والتأكيد على كون هذا المفهوم هو التصور الرئيسي الذي يمثل صلب إسهامه النظري ورؤيته الفلسفية. فالمناهج كما يعرفها أصحاب «الميثودولوجي» أي المناهج العملية الدقيقة نوعان: الاستنباط في العلوم الرياضية، والاستقراء في العلوم الفيزيائية التجريبية، سواء الاستقراء التقليدي كما تحددت معالمه الأساسية عند فرنسيس بيكون وجون ستيوارت مل أو الاستقراء العلمي المعاصر الذي يطلق عليه المنهج الفرضي والذي تفيض كتب فلسفة العلوم ومناهج البحث في بيان خطواته ومراحله ومكانة الفرض والتجربة فيه[٥]. وهناك مناهج فلسفية أكثر شمولاً واتساعاً مثل: منهج الشك أو المنهج العقلاني، كما قدمه ديكارت، والمنهج الفينومينولوجي لدى هوسرل، ثم المنهج الجدلي في صورته المثالية

---

(٤) يؤكد محيي الدين صبحي في دراسته عن الياس مرقص على الباحث عن الحقيقة، وهو لئن اكتشف المنهج الماركسي كحقيقة عقلية فإنه اهتدى إلى القومية بوصفها حقيقة وجدانية. ويقول كمال عبد اللطيف إن كتاب نقد الفكر القومي يتضمن أطروحة مرقص الرئيسية في مجال تجديد الفكر العربي، هذا التجديد الذي حول المنظومة القومية إلى مشروع تاريخي منفتح وقابل للتحقيق، ونجد أيضاً هذا الاتجاه في دراسة جاد الكريم الجباعي، انظر: محيي الدين صبحي، «الياس مرقص وتجديد الفكر القومي،» ص ١٨٥؛ كمال عبد اللطيف، «الياس مرقص وتجديد الكتابة الفلسفية العربية،» ص ٢٠٢، وجاد الكريم الجباعي، «المسألة القومية في فكر الياس مرقص،» ص ٢٠٥ ـ ٢١٦، في: «المجلس القومي للثقافة العربية يكرم الفيلسوف الراحل الياس مرقص، المفكر، الإنسان،» الوحدة، السنة ٩، العدد ٩٨ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٢). انظر أيضاً: ميشيل كيلو، «الياس مرقص: فكر المنعطف،» الوحدة، السنة ٧، العدد ٨١ (حزيران/يونيو ١٩٩١)، ص ١٦٦ ـ ١٨٥.

(٥) ماهر عبد القادر، فلسفة العلوم ومناهج البحث (بيروت: دار النهضة العربية، [د. ت.]).

عند هيغل والمادية عند إنغلز. والحقيقة أن وصف المنهج الجدلي بالمادي ووصف المنهج التجريبي أو الاستقرائي بالوضعي مسألة ليست دقيقة. فالمنهج وسيلة وأداة للمعرفة تطبق على الموضوعات المختلفة الرياضية والفيزيائية والإنسانية وهو لا يتحدد بالمادة التي يتناولها، بل بصورة الفكر. ومن هنا يصح أن يسمى ما قدمه هيغل بجدل الفكر، ولا يصح وصف الجدل بالمادي. وعلى ذلك فالحديث عن الإنسان مقابل جدل الطبيعة يحتاج إلى نقاش حول مفهوم الجدل نفسه. وقد أشار زكي نجيب محمود في ما كتبه عن إسهام عصمت سيف الدولة إشارة ذات دلالة حول معنى الجدل.

يقول زكي نجيب محمود موضحاً للقارئ قلقه من اصطلاح «جدل» للدلالة على المنهج: «لست أكتم القارئ أنني لم أطمئن أبداً لهذه الكلمة في معناها الاصطلاحي، وكنت أتمنى للمشتغلين بالفلسفة عندنا أن يهتدوا إلى ترجمة أخرى، برغم أني أعلم أنها هي الكلمة التي استخدمها العرب الأقدمون ترجمة «للديالكتيك» في المنطق الأرسطي، لكنها عندئذٍ كانت في معناها الفلسفي قريبة بعض الشيء منها في معناها الدارج المألوف، إذ هي في هذا المعنى الثاني تشير إلى اصطراع رأيين أو عدة آراء أدلى بها المتجادلون في موضوع ما ابتغاء الوصول إلى نتيجة تظفر بالقبول عند الجميع، وكذلك كانت في معناها الفلسفي عندئذٍ تنطوي على معارضة الآراء المختلفة بعضها مع بعض للوصول إلى نتيجة تخلو من التناقض. لكن «الجدل» انتقل على يد هيغل من معنى إلى معنى. فبعد أن كانت هذه الكلمة طوال العصور السابقة دالة على «طريقة استدلال» أصبحت عند هيغل دالة على «طريقة سير» مراحلها مثلثة الخطوات، وجاء ماركس فاستخدمها بهذا المعنى الهيغلي نفسه لتدل على «طريقة سير» لا على طريقة استدلال كما كانت في تاريخها الماضي[٦].

وإذا رجعنا إلى معجم لالاند لبيان معنى الجدل وجدنا أن الجدل معناه التعليم بالحوار.

١ ـ قديماً: فن المحاورة والمساجلة. **أولاً**: فن التحاور بمقابسات أسئلة وأجوبة. **ثانياً**: فن تقسيم الأشياء إلى أنواع وأصناف «فن تصنيف المفاهيم» للتمكن من فحصها ومناقشتها. عند أفلاطون الجدل هو الانتقال من مفاهيم إلى مفاهيم ومن قضايا إلى قضايا وصولاً إلى الكليات الأعم والمبادئ الأولى.

وقد فرق أرسطو بين الجدل والتحليل: فيما يرمي التحليل إلى البرهان أي الاستنتاج الذي ينطلق من مقدمات صحيحة، فإن الجدل يرمي إلى الاستدلالات

---

(٦) زكي نجيب محمود، «جدل الإنسان،» في: أسس الاشتراكية العربية ([بيروت]: مؤسسة ناصر للثقافة؛ دار الوحدة، [د. ت.])، ج ١، ص ٧ ـ ٨.

العقلية التي تتناول آراء محتملة.

٢ ـ في العصر الوسيط صارت تدل على المنطق الصوري وتقابل البيان لدى بعض الرواقيين.

٣ ـ يطلق كانط اسم الجدل على كل الاستدلالات الوهمية ويحدده بأنه «منطق المظهر».

٤ ـ وحدد هيغل الجدل بأنه «التطبيق العلمي للتقيد بالقوانين الملازمة لطبيعة الفكر» وينتهي لالاند إلى القول إن هذه الكلمة حملت أنواعاً من المعاني الكثيرة لدرجة أنها لم تعد قابلة للاستعمال استعمالاً إلا إذا جرى توضيح المعنى الذي تستعمل فيه(٧). لذا علينا أن نراجع معنى المادية الجدلية وسنجد أن معناها يتقابل مع المادية الميتافيزيقية، ويضيف في هامش: إن إنغلز هو الذي أراد التفريق بين نظرية التطور الاجتماعي التي احتفظ لها باسم المادية التاريخية المتداولة عند ماركس ونظرية العالم العامة التي يطلق عليها اسم «مادية جدلية»(٨).

والسؤال: هل يمكننا الحديث عن «جدل الإنسان»؟ إن إجابة سيف الدولة هي أنه لا يمكننا الحديث إلا عن «جدل الإنسان». فالحديث عن جدل الطبيعة ليس حديثاً علمياً، فالجدل قاصر على الإنسان. ويحدد لنا المفكر القومي العربي الجدل في الفقرة العاشرة من الفصل الثاني من كتابه **أسس الاشتراكية العربية** وهو تقابل النقيضين، واجتماعهما في محتوى واحد مستشهداً بقول لينين في **الدفاتر الفلسفية**: «ان المعنى الدقيق للجدلية هو دراسة التناقضات داخل ذات جوهر الأشياء». والتناقض يؤدي إلى صراعهما إلى أن يحل فيخرج منهما، أي من باطن الشيء الذي اجتمعا فيه شيء ثالث مختلف عنهما، وبالتالي يعتبر بالنسبة إليهما خطوة إلى الأمام أو تقدماً.. ويقدم لنا نموذجاً على ذلك في قوله «لو كانت المادية نقيض المثالية كما يقول مؤلفو **أسس الماركسية اللينينية** فإن تاريخ الصراع بينهما يكون شيئاً مفهوماً، ولكن لا يكون مفهوماً أن يظلا نقيضين متصارعين ولا يخرج منهما ما يتجاوزهما ويكون حلاً لتناقضهما.. ولو كان الجديد شيئاً كمثل «جدل الإنسان»، والذين يدعون الماركسية، ويقودون صراعها ضد نقيضها ثم يثورون ضد انتهاء الصراع ولا يقبلون المولود الجدلي ليسوا جدليين» (ص ٩٠).

---

(٧) «جدل،» في: أندريه لالاند، **موسوعة الفلسفة** (بيروت: منشورات دار عويدات، ١٩٩٦)، مج ١، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٤.

(٨) «المادية الجدلية،» في: المصدر نفسه، مج ٢، ص ٧٦٩.

يؤكد سيف الدولة أن الجدل عملية خلق وتجاوز وإضافة. ويضيف موضحاً أن الجدل هو التطور. فهو «خطوة إلى الأمام تحل بها مشكلة من الماضي ويتحقق بها جديد في المستقبل ولا يمكن أن تنتهي إلى غير هذا وإلا فإنها حركة غير جدلية بل هي تحول». ويميز بين معنى التحول والتطور، فالأول هو تغير أو انتقال ولا يوجد شيء جديد أي لا يوجد جدل، التحول هو حركة من دون إضافة، والتطور هو إضافة من خلال الحركة. التحول هو القانون الأساسي للمادة، التي لا تفنى ولا تتجدد بل تتحول. وانطلاقاً من هذا التمييز يبقي على القوانين الثلاثة الأولى للجدل التي تفسر بها الماركسية الطبيعة ويتوقف أمام القانون الرابع للجدل القائل: «تتضمن الأشياء والظواهر في الطبيعة تناقضات باطنة والصراع بين هذه الأضداد هو المحتوى الباطني لعملية التطور ولتحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية، وهذا التطور شامل لأنه محرك كل تغير». ولا يجعل منه قانوناً كلياً للطبيعة، بل قانوناً نوعياً للإنسان، فالإنسان وليس الطبيعة هو الذي يحتوي التناقض والصراع. «لقد كان ماركس وانغلز معذورين عندما قالا إن المادة جدلية فقد كان الجهل بالحركة الداخلية للذرة يسمح لهما بهذا الافتراض» (ص ٩٦). إن إصرار الجدلية المادية على التركيز على القوانين الكلية وتجاهلها الإنسان وقوانينه النوعية قد أفقدها المقدرة على تفسير ما طرحه التطبيق والحياة الاجتماعية من ظواهر وتطورات.

ينطلق سيف الدولة من علم النفس ليقدم تحليلاً علمياً لما يقصده من جدل الإنسان، حيث يميز سيف الدولة الإنسان عن سائر الكائنات بالقدرة على التذكر والإدراك والتصور، فهو يحتفظ بالماضي ويسترجعه في ذاكرته ويدرك الروابط التي حكمته وعلل وقوعه ثم يستطيع أن يتصور المستقبل. وبتلك القدرة على استرجاع الماضي وإدراكه وتصور المستقبل يتحدد أي نمط من سلوك الإنسان ويرى أنه في الإنسان يجتمع النقيضان وتثور المشكلة بالصراع بين الماضي ممتداً تلقائياً في المستقبل وبين المستقبل الذي يريده الإنسان. بين الماضي يريد أن يمتد فيلغي ما يريده الإنسان وبين ما يريده الإنسان. يريد أن يتحقق فيلغي امتداد الماضي (ص ١١٤).

الجدل خاصية إنسانية تتعلق بالإنسان الفرد والإنسان في المجتمع، وهو يختلف عن الجدلية المثالية. وذلك لأن التناقض هنا لا يقوم بين أفكار ويحل بعيداً عن المادة، ولكنه تناقض بين ماض مادي وتصور مستقبل للمادة يحل بتشكيل ذكي للمادة. فجدل الإنسان يسفر عن إبداع واقعي، وجدل الفكر لا يسفر إلا عن أفكار معلقة في رؤوس أصحابها. وعن طريق جدل الإنسان يقود الإنسان مصيره ويبدع مستقبله (ص ١١٧) فما علاقة جدل الإنسان بجدل الطبيعة؟ سؤال نطرحه ونترك سيف الدولة يجيب.

إنه يخبرنا أن جدل الإنسان يختلف عن المادية الآلية (ص ١١٦) ويؤكد في تحليله أن الجدل المادي تطبيق ـ غير مقصود ـ لجدل الإنسان، حيث يستشهد بقول إنغلز نقلاً عن بوليتزر في كتابه **المبادئ الأساسية للفلسفة**: بقدر ما نهتم بتثقيف حواسنا واستخدامها استخداماً صحيحاً، وبقدر ما نقصر فعلنا على الحدود التي يرسمها لنا إدراكنا المتحصل بطريقة صحيحة أي تحت توجيه العلم والمستخدم استخداماً صحيحاً، نجد أن نتيجة فعلنا تبرهن على اتفاق إدراكنا مع الطبيعة الموضوعية للأشياء المدركة. ويعلق سيف الدولة أن ما قاله إنغلز «تطبيق دقيق لجدل الإنسان» (ص ١١٧).

هل يختلف «جدل الإنسان» عن جدل الطبيعة بحيث يكون إسهام سيف الدولة مقابلاً لإسهام الماركسية كما يفهم عادة، أم أنه يؤسس لجدل الإنسان داخل ومن خلال الطبيعة؟ يطرح الدكتور عصمت نفسه هذا السؤال ويجيب: «لكن ليس معنى هذا أن «جدل الإنسان» لا يختلف عن الجدلية المادية، بل معناه أننا إذا جردنا الحلول الصحيحة التي يقول بها الجدليون الماديون من القشرة المادية التي يغلفونها بها نجد أنفسنا أمام الحلول التي يقول بها «جدل الإنسان» (ص ١١٨). ويجد عصمت سيف الدولة أسس وتفسير قوله عن «جدل الإنسان» في نصوص الماركسية. وكأن الإنسان هو المسكوت عنه في جدل الطبيعة، وهو يفسر كثيراً من عبارات الماركسيين على هذا الأساس، حيث يذكر مثلاً: «وعلى ضوئه يمكن أن نفهم ما قاله مؤلفو **أسس الماركسية اللينينية** من أن قوة الفكر تتمثل في مقدرته على تجاوز اللحظة الحاضرة، بإدراك الماضي وتصور المستقبل بواسطة القوانين التي اكتشفها. وقولهم: يوفق الحيوان بين ذاته وبين الطبيعة إيجاباً، فيغير الطبيعة ليحقق غايته، ويخلق لنفسه ظروفاً للوجود لم تكن معدة له، وقولهم: إن القوانين التاريخية ذاتها لا تصنع التاريخ من دون الإنسان، إنما يتحدد مجرى التاريخ خلال عمل الإنسان فقط، بالنضال والتوجيه الواعي لجهود الملايين من الناس» (ص ١١٨). ويذكر أيضاً: «وفكرة «جدل الطبيعة» تستطيع أن تكشف لنا مدى صدق لينين، عندما استطاع أن يقول في الجزء ٣٨ من كتاباته «من واقع الحياة إلى التفكير المجرد، ثم من التفكير المجرد إلى الممارسة العملية، تلك هي عملية الجدل لمعرفة الحقيقة، أي معرفة الواقع الموضوعي»» (ص ١١٩).

يتضح لنا من أقوال عصمت سيف الدولة وتحليلاته العلاقة بين «جدل الإنسان» وجدل الطبيعة. فالأول ـ في ما نرى ـ ليس مقابلاً للثاني، بل هو خلاصة له. فالمفكر القومي يقف محاوراً ومناقشاً ومضيفاً للماركسية. ولكن يظل التساؤل حول حقيقة هذا الإسهام، هل هو منهج خاص بالمؤلف أم هي رؤيته الفلسفية؟ ونحن لا نزعم أنه فيلسوف متخصص باحث في تاريخ ومذاهب الفلاسفة، وإن كان يقدم لنا رؤية فلسفية متماسكة. قد يكون لديه نوع من عدم التحديد لبعض المصطلحات، وقد

تكون مصادره الفلسفية من الدراسات الثانوية وليست من النصوص الأساسية، كأن يقرأ ماركس وإنغلز من خلال كتابات شراحهما، لكنه يمتلك دقة التحليل وعلمية التفكير والقدرة الفائقة على طرح القضايا الكبرى في الفلسفة والإسهام في تقديم رؤى مستقلة مبدعة لها انطلاقاً من واقعه وعصره.

وإن إسهاماته تضعه في مصاف المفكرين العرب الكبار وجهده له حضوره في الفلسفة العربية المعاصرة.

إن «جدل الإنسان» مفتاح وأساس رؤيته الفلسفية التي استطاع من خلالها تقديم بناء متكامل لما أطلق عليه الاشتراكية العربية، فهو أقرب إلى الحدس الفلسفي الملهم الذي تدور حوله فلسفته التي تتضح لنا في ضوء الفلسفات السائدة في فترة الستينيات من القرن العشرين، وهي الماركسية والهيغلية التي سبقتها والوجودية التي شاركتها التأثير في عقول المثقفين الأوروبيين والعرب. ونستطيع أن نقارن بين اهتمام عصمت سيف الدولة بالإنسان وفلسفة فيورباخ الأنثروبولوجية التي تعد أساساً ومصدراً للماركسية وتمهيداً لها ومعبراً للانتقال من الهيغلية إلى الماركسية. فالإنسان هو أساس الفلسفة عنده وهو أساس التاريخ والمجتمع والمستقبل ودعامة بناء الاشتراكية العربية التي هي الغاية والهدف من جهود المفكر العربي، الذي يعد في الطليعة من مفكرينا الملتزمين نظرياً وعملياً. ومن هنا علينا أن نلقي بعض الضوء على آراء الهيغلي الشاب الذي أثار حماس ماركس وانغلز وأثر فيهما وفي جيل الشباب بفلسفته حول الإنسان.

يقدم لنا فيورباخ (Feuerbach) (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢) فلسفته حول الإنسان من ثنايا فلسفة هيغل حيث انقسمت المدرسة الهيغلية في حياة هيغل وبخاصة حول المسألة الدينية، وقد حدثت القطيعة بين الجناحين اليميني واليساري عندما قام الشباب بتأكيد ضرورة التقدم اللامحدود للعقل والحرية. وكان الجناح اليساري «الهيغليون الشباب» يضم كلاً من دافيد شتراوس وبرونو باور وآرنولد روجه وشترنر وفيورباخ، كما ضم الجناح فترة من الزمان كارل ماركس. وعموماً نستطيع أن نتبين اتجاهين بين الهيغليين الشباب هما: الراديكالية الليبرالية (شتراوس، باور، ماكس شترنر)، والراديكالية الاجتماعية (فيورباخ وموسى هيس وماركس وإنغلز) وهذا القسم الأخير يسعى إلى ربط الفكر ربطاً وثيقاً بالواقع، أي النظرية بالعمل.

ويمكن القول إن التناقض بين المذهب والمنهج في فلسفة هيغل هو الذي أدى إلى الصراع الذي نشأ بين الأجنحة المحافظة والجديدة في فلسفة هيغل. فقد تبنى اليمين المذهب أما الشباب فقد تبنوا المنهج. وكان فيورباخ أول الشخصيات في اليسار الهيغلي التي قطعت صلتها بالأيديولوجيا البرجوازية المتحررة في اتجاه بناء نظرية اجتماعية، ومن هنا اختلافه عن أقرانه من اليسار الهيغلي وعن هيغل نفسه.

يقدم فيورباخ كما سبق لنا أن كتبنا تصوراً جديداً للطبيعة يختلف عن تصور هيغل من جهة أولى، وتصور ماركس من جهة ثانية. يقدم تصوراً يمكن أن نطلق عليه التصور «الأنثروبولوجي» للطبيعة، حيث يمتزج في هذا التصور الإنسان بالطبيعة والطبيعة بالإنسان «إذ ليس بوسع الإنسان أن يدرك ويتصور ويشعر ويؤمن ويريد ويحب أي كائن آخر سوى الوجود البشري، بما في ذلك الطبيعة، وذلك ـ كما يقول فيورباخ ـ لأنه كما يشكل الإنسان جزءاً من ماهية الطبيعة، تشكل الطبيعة بدورها جزءاً من ماهية الإنسان»(٩).

ويؤكد فيورباخ دائماً على الإنسان باعتبار أنه أساس الفلسفة ويشير إلى أنه على الفيلسوف أن يدخل في صلب موضوع فلسفته الإنسان، الإنسان العادي الذي لا يتفلسف مقابل ذلك التجريد الفلسفي(١٠). إن البداية الحقيقية عند فيورباخ هي الإنسان لا العقل المجرد، هي الحياة لا التفكير، هي تأكيد الواقع مقابل الفكر، والعيني مقابل المجرد. وأهم هدف حققته فلسفة فيورباخ أنها رفضت لأول مرة شمولية المذهب الهيغلي من أجل الإنسان، وأظهرت أن الوعي الكلي هو وعي الإنسان، وأن الإنسان هو الحقيقة الواقعة وليس الفكر.

من فيورباخ يبدأ الاهتمام بالإنسان وتتأسس الأنثروبولوجيا الفلسفية أو على الأقل تتحدد المعالم الأساسية لهذه الفلسفة. فبانحلال الهيغلية ظهر تيار قوي يطالب بالاهتمام بالإنسان، وإن شئنا الدقة فإن هذا الاهتمام كان أقرب إلى السبب في ذلك أو الباعث على هذا الانحلال. ويرجع ذلك إلى ظهور فيورباخ الذي نبذ المثالية المطلقة، فمثل بذلك فترة انتقال حاسمة إذ كان جسراً عبرت عليه الفلسفة من المطلق إلى الإنسان بلحمه وعظمه. ومهمة الفلسفة كما حددها فيورباخ في «المحاضرة الثالثة من محاضراته في هيدلبرغ» هي «تحويل الثيولوجي إلى أنثروبولوجي». لقد عبر فيورباخ بفلسفته عن ذلك المبدأ الأساسي الذي وجه التطور الفلسفي بعد انهيار المثالية، وصار الجميع يفترضونه ضمناً دونما حاجة إلى التصريح له أن الإنسان يمثل الموضوع الحقيقي للفلسفة لأنه أقرب شيء إلينا، ولأننا نلمسه مباشرة في أنفسنا.

وفيورباخ الناقد للهيغلية والمؤسس والممهد للعديد من الفلسفات المعاصرة مثل الماركسية والوجودية لتأكيده العلاقة الوثيقة بين الطبيعة والإنسان، هو الذي نتجه إليه حينما نحلل «جدل الإنسان». إن تأكيد سيف الدولة على «جدل الإنسان» من داخل

---

(٩) أحمد عبد الحليم عطية، فلسفة فيورباخ (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣)، ص ٧٨.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١١٦.

جدل الطبيعة هو محاولة لتجاوز الجدل المثالي عند هيغل، والإضافي للجدل المادي عند ماركس، وهو يجد تأسيساً له في جهود فيورباخ الذي كانت فلسفته بحق فلسفة للإنسان. وإذا كان عصمت سيف الدولة توقف لدى «جدل الإنسان» وعمق هذا الجدل بالحرية أولاً والحرية أخيراً فهذا لا يلقي به في أحضان الفلسفات الذاتية والوجودية الفردية لأنه ينتقل من جدل الإنسان الفرد إلى جدل الإنسان داخل المجتمع، بل من الإنسان يؤسس سيف الدولة اشتراكيته العربية جاعلاً من جدل الإنسان لبنة أولى في القومية العربية التي ينشدها، محاولاً إيجاد الصلة الوثيقة بين إنسان بلا جدل لدى فيورباخ وجدل بلا إنسان لدى ماركس وإنغلز.

تعقيب

فؤاد السعيد(*)

نظلم المفكر القومي الكبير عصمت سيف الدولة ظلماً بيناً إذا قصرنا فكره المنهجي على مفهوميه الأساسيين: جدل الإنسان والجدل الاجتماعي، فاستخدام مفهوم «الفكر المنهجي» من شأنه أن يتيح لنا تناول قضايا منهجية أكثر شمولاً إلى جانب هذين المفهومين الهامين.

مفهومه للمنهج

ثمة مشكلة حقيقية تتعلق بمصطلح «المنهج»، فمع نمو فروع الدراسات الإنسانية والاجتماعية وتشعب تخصصاتها وتعدد مدارسها وتياراتها، ومع تعدد الاتجاهات السياسية والتيارات الأيديولوجية، اعتمد كل فريق معنى محدداً ودلالة بعينها للمصطلح، وخلق هذا الوضع صعوبات كثيرة أمام المتحاورين جعلت الفهم المتبادل أمراً مستحيلاً، بحيث تحول الحوار حول المنهج في بعض الأحيان إلى حوار طرشان. ومن هنا تأتي أهمية تحديد مفهوم سيف الدولة لمصطلح المنهج، بهدف تلافي محاكمة الرجل وفكره انطلاقاً من مفهوم لم يعتمده أصلاً.

وبوجه عام ـ ومن دون استطراد في تفاصيل مصطلحية ومفهومية ـ يمكن التمييز بين ثلاثة مفاهيم أساسية للمصطلح: **الأول** هو «الاستقراء» الذي يختص عادة بالبحث في الظواهر الطبيعية والذي يبدأ بالملاحظة ثم وضع الفرض العلمي ـ أو الفروض ـ ثم يلتزم بمجموعة من الإجراءات أثناء إجراء التجارب «المعملية» للتحقق من صحة الفرض أو عدمه تمهيداً لوضع قانون عام أو نظرية عامة لتفسير نوع معين من الظواهر. وما يهمنا من هذا المنهج هو أنه يتصف بالموضوعية بمعنى أن التزام

(*) باحث عربي.

الباحثين بخطواته وإجراءاته يؤدي بهم إلى التوصل للنتائج ذاتها بصرف النظر عن ذواتهم التي لا يكون لها أدنى علاقة بالظاهرة محل البحث.

وينصب المفهوم **الثاني** على طريقة التفكير التي يلتزم بها الذهن انطلاقاً من مسلمات محددة، كما هو الحال في المنهج الاستنباطي المطبق في الرياضات وكذا مبادئ المنطق (التقليدي) أو (الصوري) مثل مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع، أو حتى مبادئ التفكير اللامنطقي كالتفكير الخرافي أو الأسطوري... الخ، أما المعنى **الثالث** فيقصد به التعبير الذي يتسم بقدر من «التجريد» للواقع، أي أنه يمسك بالقوانين الكلية المجردة التي تحكم الظواهر كافة، والقوانين الخاصة بنوع معين منها، في المجال الاجتماعي بالذات، في ما يمكن أن نطلق عليه «بناء» المذهب الاجتماعي أو العقيدة أو ربما الايديولوجيا بالمعنى العريض أو الواسع.

ويمكن تصنيف الفكر المنهجي لسيف الدولة ـ وغيره من المناهج السائدة في أوساط الحركات السياسية المعاصرة عموماً ـ ضمن النمط الأيديولوجي في التفكير إذا صح هذا التعبير، وهو النمط الذي تبلور مع ظهور الماركسية تحديداً، وإن كانت ملامحه العامة قائمة قبل ذلك.

حضور النسق الماركسي

ويمثل هذا النمط الأخير نوعاً من التفكير الشامل أو الرؤى الكلية للعالم (Weltanschauung) التي تقدم إجابات شافية عن كل شيء، بما في ذلك بداية العالم ونهايته وحركة التاريخ وقوانين تطور المجتمعات في مراحلها المختلفة وعبر حضاراتها المختلفة. ولكن النمط الأيديولوجي ـ على الطريقة الماركسية ـ يختلف عن غيره من الرؤى الكلية «غير العلمية» كالرؤى الأسطورية للعالم قديماً بأنه يزعم أن المعرفة الكلية «العلمية» للعالم ممكنة أو أن هذا العالم يتضمن في ذاته القوانين التي يمكنها تفسيره وليس في حاجة إلى افتراض «غيبي» من خارجه.

كان سيف الدولة ـ وسواه من غير الماركسيين ـ واقعين تحت تأثير هذا النمط من التفكير المنهجي، من دون أن يقبلوا بالضرورة المضمون الذي تطرحه الماركسية. ولكن أين يقع هذا النمط من التفكير الكلي من المفاهيم الثلاثة للمنهج التي أشرنا إليها آنفاً؟ يخلط هذا النمط بين منهج التفكير من ناحية ونسق حركة الواقع من ناحية أخرى، لدرجة التطابق الذي يلغي المسافة في ما بينهما، وإذا كانت ثمة مسافة فإن هذا يعني وجود خلل في قدرة منهج التفكير على تفسير حركة الظواهر والوعي بقوانينها، وهو ما يرجع إلى «لاعلمية» منهج التفكير المستخدم وليس إلى أن المعرفة الكاملة والدقيقة والقدرة على التنبؤ بمسار الظواهر (المادية والإنسانية ـ الاجتماعية) لها حدود لا يمكنها أن تتعداها.

من ناحية أخرى فإن هذا النمط من التفكير ينزع إلى محاكاة مفهوم المنهج الاستقرائي كما يطبق في دراسة الظواهر الطبيعية مستهدفاً الفهم العملي الدقيق للظواهر الإنسانية والاجتماعية أيضاً ومستمسكاً بصفة الموضوعية أيضاً، فكل مفكر منهجي يمكنه أن يصل إلى التفسير ذاته لحركة المجتمع الذي يصل إليه أي مفكر منهجي آخر، لأن الحقيقة العلمية واحدة مصمتة لا مجال فيها لتعدد الرؤى أو نسبية النظرة، وربما لهذا السبب فإن سيف الدولة يحرص على تصدير بعض كتبه بعبارة أثيرة لديه وهي عبارة ابن الهيثم ـ عالم الرياضيات ونظريات الضوء وهي علوم دقيقة محكمة ـ التي يقول فيها: «كل مذهبين مختلفين إما أن يكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً، وإما أن يكونا جميعاً كاذبين، وإما أن يكونا جميعاً يؤديان إلى معنى واحد وهو الحقيقة. فإذا تحقق في البحث وأنعم في النظر، ظهر الاتفاق، وانتهى الخلاف».

نحو معيار موضوعي للتقويم

كيف يمكن تقويم فكر منهجي من هذا النوع؟ هناك طريقتان شائعتان، تتمثل الأولى في محاسبة النص انطلاقاً من الخلفية الفكرية والأيديولوجية للباحث، ويكون التقويم في هذه الحالة تقويماً للنص من خارجه وليس من داخله. أما الطريقة الثانية فتتمثل في محاسبة النص انطلاقاً مما وصل إليه الفكر المنهجي في الوقت الراهن ـ وفي حالتنا بعد حوالى ٣٥ عاماً من صدور أطروحة سيف الدولة ـ وفي هذه الحالة يفرض الباحث معايير العصر الراهن على إنتاج فكر نشأ في ظروف تاريخية مختلفة وضمن أفق فكري لمرحلة تاريخية سابقة، وفي ذلك ظلم كبير للمفكر ولأطروحته.

ولا شك في أن هاتين الطريقتين مشروعتان إذ تضيئان بعض جوانب الموضوع، ولكن المسألة تتعلق بكونهما غير كافيتين، إذ يتطلب الأمر بالإضافة إليهما معياراً يضع النص في سياقه التاريخي وضمن ظروف عصره والأفق الفكري الذي وصلت إليه الخبرة البشرية آنذاك وفي منطقته خصوصاً، إضافة إلى نظرة للنص تقوّمه تقويماً داخلياً وفق مسلماته ومنطلقاته الذاتية.

ويمكن في هذا الصدد اقتراح معيار رباعي الأبعاد:

ـ القدرة على استيعاب ثم نقد الأطروحات المنهجية السائدة.

ـ القدرة على تجاوزها وصياغة أطروحة منهجية بديلة ذات قدرة تفسيرية إزاء المجتمع وظواهره.

ـ الحضور المستقبلي للأطروحة.

ـ القدرة على التوليد المستقبلي.

وفي ما يلي نتناول كلاً منها بالتطبيق على الفكر المنهجي لعصمت سيف الدولة.

أ ـ نقد الماركسية

لا يقتصر حضور النسق الماركسي في فكر سيف الدولة ـ وسواه من الثوريين العرب من غير الماركسيين آنذاك ـ على المفهوم العلمي الكلي للمنهج، ولكنه يتجاوز ذلك إلى تحديد تصورهم للخريطة الفكرية والمنهجية لعصرهم، وهي خريطة تضع قوانين الجدل المثالي كما صاغها هيغل وصياغة ماركس المادية لها في موقع الصدارة والأهمية، باعتبارهما نقلتين فكريتين جوهريتين في تاريخ الفكر البشري كله.

ولكن على الرغم من ذلك، فإن سيف الدولة لم يعتمد جوهر المضمون المنهجي للماركسية المتمثل في الجدلية المادية والجدلية التاريخية ونظرية الصراع الطبقي وقانون التناقض بين علاقات الإنتاج وأدواته.

فبقدر ما قدمت الماركسية أداة واضحة للتحليل، فإنها كانت تمثل عائقاً أمام التحديد المنهجي بالنسبة للثوريين العرب في هذه المرحلة التاريخية. وفي ما يتعلق بغير الماركسيين منهم على وجه الدقة من قبيل الناصريين والقوميين كانت الإشكالية المنهجية الحقيقية ـ وغير المعلنة ـ تتمثل في انبهارهم بنموذج التكامل والإحكام المنهجي الذي تقدمه المادية الجدلية والمادية التاريخية، في الوقت الذي كانت تتأكد القناعة لديهم يوماً بعد يوم ـ ومن خلال الممارسة السياسية ـ بأن هذا الطرح الماركسي ـ على إحكامه ـ غير قادر على تفسير حركة التطور في الواقع العربي، وبخاصة أن إنجازات دولة عبد الناصر من قبيل الإصلاح الزراعي والتأميم... الخ تمت انطلاقاً من مواءمات وخيارات سياسية واقتصادية واجتماعية تقوم على (خبرة الثوريين)، ومن خلال ما عرف آنذاك بطريقة (المحاولة والخطأ) ومن دون إعمال لمنهج محدد أو رؤية حاسمة للتطور التاريخي للمجتمعات أو نظرية بعينها تفسر طبيعة المرحلة التي تمر بها أمتهم. وبما أن طريقة «المحاولة والخطأ» قد أنتجت كوارث ـ إلى جانب الانتصارات ـ فإن ساحة الفكر العربي الثوري كانت تتعطش إلى ميلاد رؤية فكرية تتجاوزها كما تتجاوز الماركسية من حيث مضمونها الفكري مع التزامها ببنائها الشامل وصياغتها المحكمة.

في هذا المناخ الفكري القلق ظهرت أطروحة سيف الدولة، لتقدم أوضح نقد أيديولوجي عربي للماركسية من وجهة نظر من كانوا في انتظارها على الأقل. ارتكز هذا النقد على كشف التناقض بين المنهج والنظرية الماركسية من ناحية، وما جرى فعلاً في تاريخ التجارب الاشتراكية خلال هذا القرن، فالفشل كان يرتبط بإصرار الأحزاب الشيوعية الحاكمة على اتباع الصيغة المادية الجامدة للماركسية، أما لحظات النجاح التي تطورت فيها المجتمعات الاشتراكية فعلاً فهي تلك التي تم التحرر فيها من «القالب». لم ينجح لينين بتحقيق الثورة في روسيا إلا عندما تعامل وفق خبرته السياسية هو

ورفاقه فأنجزوا الثورة في مجتمع لم تصل الرأسمالية فيه إلى كامل نضجها ولم يصل العمال فيه إلى تكوينهم ووعيهم الطبقي الكامل. ولم ينجح ماو ورفاقه في الصين إلا عندما اعتمدوا على الفلاحين ـ وليس العمال ـ في إنجاز ثورتهم الاشتراكية. . . الخ، وفي كلا البلدين لعب المثقفون ـ الذين تجاوزوا بوعيهم أوضاعهم الطبقية ـ دوراً قيادياً رئيسياً سواء في إنجاز الثورة أو تسيير أمور الحزب والدولة في ما بعد.

ويتعامل سيف الدولة مع تقويم الماركسية تعاملاً صارماً، ووفقاً لادعائها بأنها علمية منهجاً ونظرية وبالتالي فقوانينها عامة تفسر كل المجتمعات، وبالتالي «فإذا ثبت أن هناك أي مجتمع ليس فيه طبقات، أو فيه طبقات لا صراع بينها أو أن هناك ثورة لم تقدها طبقة ضد طبقة، ولم تلغ علاقات الإنتاج القائمة لتقيم علاقات جديدة، فإن الجدلية المادية تكون منهجاً قاصراً»[١].

ويخلص سيف الدولة إلى قصور الجدلية المادية عن تفسير العديد من الظواهر التي تناولتها هي ذاتها بالتحليل، ونكتفي بذكر أمثلة محدودة لتوضيح طريقته في النقد، فإذا كانت المادية التاريخية تفترض مرحلة المجتمع الشيوعي الأول وتصفه بأنه مجتمع خالٍ من أي انفصام بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، أي بدون تناقضات أو صراع أو طبقات، فكيف تطورت أدوات الإنتاج من الهراوة والفأس الحجري إلى الآلات الحديدية البسيطة والعجلات الحربية وبناء السفن وظهور الفن الهندسي، بل واختراع الحروف وتدوين الآداب؟ ويتساءل سيف الدولة: ما الذي كان يقود التاريخ قبل ظهور الملكية الفردية؟ ما الذي كان يحدد للإنسان بواعثه وغاياته؟

بهذه الطريقة يستمر سيف الدولة في كشف التناقض بين المنهج والتطبيق خلال مراحل التاريخ التي افترضتها الماركسية بعد المجتمع الشيوعي الأول: النظام العبودي، النظام الإقطاعي، النظام الرأسمالي. . ولا داعي للاستطراد في ذكر الأمثلة.

الجدل حول هذه الانتقادات وغيرها ومدى صحتها أو خطئها لا ينتهي بطبيعة الحال، بل إن العديد منها قال به ماركسيون مجددون، ويفهم بعضهم الماركسية كنسق مفتوح وبالتالي يمكن الحديث عن رؤى عديدة للماركسية، وليس الرؤية الرسمية السوفياتية فقط. ولكن أياً كانت نتيجة هذا الجدل الفكري يبقى من المنظور التاريخي الذي نتبعه في هذه الدراسة أن سيف الدولة بدا دارساً حاد الذكاء ثاقب الفكر في مدرسة الاشتراكية العلمية، استخدم أسس المنهج العلمي بكفاءة لينقد بعض روادها ويكشف عدم التزامهم ـ في الممارسة السياسية الفعلية ـ بمنهجهم المادي الجدلي

---

(١) عصمت سيف الدولة، **نظرية الثورة العربية**، ٧ ج (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ج ١: **الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً. . . وأخيراً**، ص ٢٣.

ونظريتهم في التاريخ أي المادية التاريخية، وحتى نظرية التطور الاجتماعي أي صراع الطبقات والتناقض بين علاقات الإنتاج وأدواته، وحدد مأزقهم المنهجي، بل قدم محاولة منهجية بديلة.

وفي هذا الصدد تميز سيف الدولة بقدرة عالية على النقد، نقد الأطروحة من داخلها وليس من خارجها فقط، ويمكن وصف أسلوبه في نقد الماركسية بأنه يركز على كشف تناقضاتها الداخلية من ناحية وتناقض منهجها ونظريتها مع التطبيق من ناحية أخرى. ومن هنا كان تقديره للينين الذي تعامل مع واقعه في روسيا بما يلائمه ولم يتجمد على النص، أو بالأحرى على التفسير الماركسي الضيق لمقولات ماركس.

كما تميز أسلوب سيف الدولة بوضوح شديد يتيح له اكتشاف المسائل الجوهرية من دون أن يتوه في التفاصيل، وقدرة عالية على الاستقلال الذهني بمعنى التحرر من السطوة النفسية للأطروحات الكبرى والكلمات الرنانة وتحدي ما هو سائد ومستقر في الأذهان.

ب ـ البديل: جدل الإنسان

على مستوى الحركة التاريخية والممارسة السياسية، لعبت كتابات سيف الدولة دوراً فاعلاً في الجدل الفكري والسياسي بين القوميين التقدميين وبين الماركسيين، إذ قدمت نصاً بديلاً للماركسية. فبدلاً من المادية الجدلية قدمت تصوراً يقوم على أن المادة ليست جدلية، إذ إنها تتحرك وتتغير من دون أن تتطور بدافع التناقض الداخلي. أما التطور الجدلي الحقيقي فيخص الإنسان الذي هو وحدة من المادة والذكاء، وهو محور الجدل بين الخيال الإبداعي للمستقبل وما تسمح به ظروف الواقع التي شكلها الماضي، ثم يأتي دور الإرادة الإنسانية في تحقيق المشروع الإنساني.

وبدلاً من المادية التاريخية قدم سيف الدولة نظرية في تطور الجماعات البشرية وصولاً إلى الطور القومي، فالقومية هي الإطار الاجتماعي الأساسي للجماعات البشرية في عصرنا، ويحدث التطور من خلال الجدل الاجتماعي بين وحدات المجتمع المختلفة بحثاً عن حلول لمشكلاتها المشتركة، أما الصراع الاجتماعي أو الطبقي فهو معوق للتطور وليس شرطه كما تزعم الماركسية(٢).

ومثله مثل ماركس يعتمد سيف الدولة قوانين هيغل العامة الثلاثة في الجدل، كل شيء متأثر بغيره مؤثر في غيره، كل شيء في حركة دائمة، التغيرات الكمية تؤدي إلى تغيرات كيفية. وإذا كان هيغل يرى أن التطور الجدلي يحدث نتيجة فعالية

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٤.

القوانين الثلاثة في الفكر، وإذا كان ماركس يرى أن التطور الجدلي يحدث نتيجة فعالية القوانين الثلاثة في المادة، فإن سيف الدولة يرى أن هذه القوانين «لا تفسر ظاهرة التطور كما نراها في المجتمعات الإنسانية من خلق وإضافة»(٣)، فهذه القوانين سواء كانت فاعلة في الفكر أو في المادة لا تحدث التطور، ولكن التطور الحقيقي يكون من خلال الإنسان، الفرد والجماعة، وعن طريق قانوني جدل الإنسان والجدل الاجتماعي، فالإنسان وحدة نوعية من الذكاء والمادة تمتاز بالقدرة على التذكر والإدراك والتصور والعمل، ويدور الجدل في الإنسان حيث يستطيع أن يتصور المستقبل ـ أي يبدعه ـ مستخدماً العناصر التي استرجعها من الماضي، ثم يعيد تركيبها على أساس القوانين التي أدركها. فالنقيضان في جدل الإنسان هما الماضي والمستقبل. أما الجدل الاجتماعي فيقصد به اشتراك المجتمع بأفراده وجماعاته المختلفة في حل المشكلات المشتركة ـ غير الفردية وغير التي تخص فئة أو جماعة بعينها ـ من خلال تبادل المعرفة المشتركة (أو العلم)، والرأي المشترك (أو العقيدة)، والعمل المشترك(٤).

ويمكن النظر لقانوني جدل الإنسان والجدل الاجتماعي باعتبارهما وصفاً مجرداً للطريقة التي يتبعها الإنسان في إدراك مشكلاته وحلها سواء على المستوى الفردي أو على مستوى المجتمع ككل، وهما قانونان علميان ضروريان يتسمان بصفة العمومية والشمول وفقاً لمفهوم القانون العلمي عند سيف الدولة، وبالتالي فهما يسريان على كل إنسان وعلى المجتمعات كافة. فالبشر كانوا يسلكون وفق هذين القانونين ـ من دون وعي بذلك ـ أحياناً فيحدث التطور، وينطبق ذلك على لحظات التطور الاجتماعي التي صاحبت الثورة الاشتراكية مع لينين في روسيا ومع ماو في الصين ـ وكلاهما احتفظ بالمرجعية الماركسية من دون الالتزام بها حرفياً في التطبيق، وربما كان ذلك بالذات هو السبب في النجاحات التي حققاها.

ويبدو أن إصرار سيف الدولة على أن القانون العلمي هو قانون عالمي يصدق في كل مكان وكل مجتمع وكل حضارة قد دفعه إلى البحث عن قوانين غاية في التجريد، فقانوناه يمكن اختزالهما في عبارتين: الإنسان يفكر ويعمل على حل مشكلاته، والمجتمع ينبغي أن يتحاور بحرية لتحديد وتنفيذ الحلول للمشكلات المشتركة بين أفراده وجماعاته. هذان القانونان أقرب للصيغ الصورية المجردة، فهما لا يعنيان مضموناً أو محتوى بعينه يحدد آليات حركة المجتمع، ونحن نرى أن عدم التحديد هو حق للمفكر، ولكن بشرط أن يقدم رؤية تتسق مع هذا المفهوم الذي

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٢.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٨١ ـ ٢٨٢.

يستبعد إمكان العثور على قوانين «علمية» صارمة وموضوعية وضرورية وعامة (أي عالمية) يمكنها تفسير حركة المجتمعات كافة، بل كل شيء في الحياة.

ج ـ الحضور المستقبلي للأطروحة

نقصد بالحضور النشط لأطروحة فكرية ما أن تتم الإحالة عليها لأطول فترة زمنية بعد وضعها، سواء كانت هذه الإحالة باسمها أو تحت أسماء وعناوين مستعارة أو حتى بدون عنوان، وسواء اتخذت هذه الإحالة شكل اعتماد الأطروحة واتباعها منهجياً ونظرياً أو نقدها أو حتى نقضها.

تاريخياً، تجسد هذا الحضور في صور عديدة، أولها حضور الأطروحة باسمها وتحت عنوانها حيث لم يقدر لأطروحة ثورية تنتمي للفكر القومي أن تحظى بما حظيت به أطروحة سيف الدولة من أنصار في العديد من الأقطار العربية، واتخذ هذا الحضور شكل الإيمان العقائدي بنسق مكثف بذاته وقادر على تفسير المشكلات التي تواجه الأمة العربية بقدرة تفسيرية أعلى مما تقدمه الماركسية. هذا النسق يتسم ـ من وجهة نظر أنصاره ـ بالتماسك العضوي المحكم، ونقطة الانطلاق الأولى فيه هي المنهج، فعند طرح أي مشكلة للتفكير لا بد من أن تكون البداية من جدل الإنسان ثم الانتقال إلى الجدل الاجتماعي حتى نصل إلى المشكلة الواقعية محل البحث، وهو نمط خطي في التفكير يمثل قراءة الأنصار للأطروحة ـ من دون أن يعني ذلك استحالة قراءات أخرى ـ وفي كل الأحوال فقد أدت هذه القراءة «المصمتة» إلى نمط من التفكير غير الواقعي في بعض الأحيان.

أما الشكل الثاني لحضور الأطروحة، فهو من نوع «الحضور المضمر» أو غير المعلن، فعلى الرغم من حاجة نظام عبد الناصر الثوري إلى أطروحة متكاملة تؤطر مشروعه السياسي وأفقه القومي، فإن أسباباً عديدة سياسية كانت وراء عدم التقاء المشروعين. وفي ما يتعلق بالناصريين بعد عبد الناصر، ونظراً لإلحاح الاحتياج لهذا الزاد الفكري في معترك الجدل السياسي، نشأت حالة من الازدواجية في التعامل مع أطروحة سيف الدولة، فعلى المستوى السياسي كان هناك موقف نقدي معلن من مشروع سيف الدولة السياسي والتنظيمي بوجه عام، ولكن على المستوى الفكري كانت أفكار سيف الدولة تستدعى بشكل دائم مع تجاهل عنوانها وإسقاط اسم صاحبها، ولكن ثمة إعادة تقويم شاملة من قبل الناصريين إزاء الأطروحة ومشروعها يمكن رصدها خلال السنوات الأخيرة(٥).

---

(٥) انظر على سبيل المثال محاولات منشورة وأخرى غير منشورة للقطب الناصري فريد عبد الكريم ومحمد السخاوي.

د ـ التوليد المستقبلي

نقصد بالتوليد المستقبلي قابلية الأطروحة للتفسيرات والتأويلات المتجددة من خلال عقول مفكرة تطورها وتعيد صياغتها بشكل إيجابي، وإلا تحولت إلى كيان مصمت ميت لا يلبث أن يتجاوزه الزمن ويدركه النسيان.

بعد وضع الأطروحة بحوالى عقدين من الزمان، بدأت بوادر صياغة أول تأويل إيجابي لها، وأقصد التأويل العروبي الإسلامي، فبعد أن كانت الأطروحة منصبة على الأمة العربية تطورت الصياغة إلى الأمة العربية الإسلامية، وتبلور هذا التأويل في عدد من المحاولات غير المنشورة لعدد ممن تأثروا بالأطروحة، وأكدت هذه المحاولات الإسلام كمصدر للفلسفة العامة أو الرؤية الكلية للعالم، بالإضافة إلى تفسيرات إسلامية لمبدأ حرية الإنسان انطلاقاً من فكرة استخلاف الإنسان ومسؤوليته في تعمير الكون، أو فكرة أنه لا ملكية مطلقة في الإسلام، بل الإنسان مستخلف على ما يملك لصالح الناس... الخ(٦).

والحق أن كتابات سيف الدولة المنهجية والنظرية بداية من **أسس الاشتراكية العربية** وحتى **عن العروبة والإسلام** تطرح موقفاً ناضجاً وإيجابياً من الإسلام من منظور قومي عربي، يختلف عما نجده في الكتابات القومية ذات المسحة (العلمانية) التي ظهرت في الشام. فسيف الدولة يعتقد بأن حركتي انتشار الإسلام كدين وانتشار اللغة العربية قد أسهمتا بشكل حاسم في تبلور التكون القومي للأمة العربية التي كانت قبل ذلك مقسمة إلى قبائل أو شعوب في طور التكوين القومي، وتمثل هذه العلاقة الخاصة بين الإسلام والأمة العربية إحدى سمات تفردها عن غيرها من الأمم التي كانت قد تكونت بشكل كامل قبل دخول الإسلام(٧).

ويرى البعض أن الإسلام مثّل عنصراً أساسياً دائماً في تفكير سيف الدولة، ويبدو أن هذا التأويل كان أحد العناصر التي أسهمت في ظهور اتجاه سياسي لا يضع الإسلام في مواجهة العروبة كما يرفض الانفصام المزعوم بين الخصوصية الإسلامية للأمة وعلمانية وضعية (أو ملحدة) وهو الاتجاه الذي عبرت عنه بعض الحركات السياسية والفكرية في وطننا العربي خلال العقدين الأخيرين(٨)، وبخاصة أن فكر

---

(٦) سيف الدولة، المصدر نفسه، ج ٣: **المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟**، ص ١٥٣ - ١٥٨.

(٧) نجد صدى لهذه الأفكار في حزب العمل في مصر على سبيل المثال، وهو حزب ذو توجه عربي إسلامي.

(٨) نجد مثالاً لهذه القراءة في دراسة: أحمد عبد الحليم عطية، «جدل الإنسان عند عصمت سيف الدولة: قراءة فلسفية،» ضمن أعمال هذه الندوة.

سيف الدولة القومي ـ وغيره من المفكرين القوميين العرب ـ لم ينطلق من رؤية للعالم أو مسلمات منهجية إلحادية تتعارض ومنظومة القيم التي يطرحها الإسلام.

أما التأويل الآخر للأطروحة فهو التأويل الماركسي لها، فقد أيقن سيف الدولة ـ وغيره من المفكرين الثوريين من غير الماركسيين ـ أن الماركسية هي الأيديولوجية الثورية السائدة في عصرهم، ومن هنا كانت نقطة الانطلاق لكل نقاش منهجي أو نظري ولكل محاولة لتجديد الفكر الثوري. ويصل حضور الماركسية في كتابات سيف الدولة إلى درجة أن البعض قد لا يرى فيه أكثر من مجدد مجتهد في إطار الماركسية حيث كانت قراءته للماركسية والحوار معها هي صلب ما قدمه في **جدل الإنسان** الذي مثّل رؤيته للماركسية وليس رفضاً لها، مثله في ذلك مثل العديد من المجتهدين ضمن ما يعرف بـ «ماركسيات القرن العشرين، فجدل الإنسان هو تحرير من الماركسية إلى الماركسية، وقراءة لجدل الإنسان في جدل الطبيعة وليس بديلاً منها، فهو يقدم قراءة عربية للماركسية ـ لا نقداً لها ـ تؤكد جدل الإنسان وحريته، وهو ما لم يفسح له جدل الطبيعة مكاناً كافياً»[٩].

استشرافات منهجية

ثمة جوانب أخرى في إطروحة سيف الدولة الفلسفية والمنهجية من شأنها أن تفتح الطريق أمام استشرافات مستقبلية لقراءات جديدة لفكره، وسنقتصر على الإشارة إلى أهم تلك الجوانب وكشفها ـ من دون الإحاطة الشاملة بها ـ من خلال تناول الأبعاد المختلفة المحدّدة لمنهجية العلم الحديث، وبخاصة للقانون العلمي، وموقف سيف الدولة منهما.

أ ـ من المجرد إلى العيني

استقى سيف الدولة مفهومه للقانون العلمي من هيغل وماركس، فبصرف النظر عن اختلاف المضمون، فإن إحدى سمات القانون عند الثلاثة هي التجريد، فالقانون العلمي هو صياغة مجردة قادرة على تفسير الظواهر، سواء كان قانوناً عاماً كلياً يفسر كل شيء أو قانوناً خاصاً بنوع معين من الظواهر. ويكاد يكون هذا الفهم هو السائد حول مفهوم القانون العلمي عند سيف الدولة. ولكنّ ثمة تناقضاً داخلياً في نص سيف الدولة ربما كان من شأنه أن يفتح الباب للتأمل حول الجوهر العميق لفلسفته ومنهجه ـ بصرف النظر عن الظاهر ـ وهو التناقض بين المجرد والعيني، فثمة مواضع في النص تعبر عن عدم ارتياح للصياغات الفلسفية والمنهجية المجردة التي تمثل الطابع

---

(٩) سيف الدولة، المصدر نفسه، ج ١ : **الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً. . . وأخيراً**، ص ٩٥.

العام للفلسفة الغربية الحديثة، فمن وجهة نظره ينبغي علينا «ألا نؤخذ بأضخم ما يختاره الفلاسفة من عبارات، فإنها تنتهي إلى مفردات بسيطة»(١٠).

وربما لهذا السبب جاءت صياغة سيف الدولة لقانون جدل الإنسان والجدل الاجتماعي وكأنها وصف لما يحدث في الواقع بشكل عيني بسيط يمكن لأي إنسان إدراكه بسهولة، وربما يكون في ذلك رد على بعض الانتقادات التي وجهت لمنهجه باعتباره مجرد منهج بسيط لا يتسم بالتجريد والتعقيد المعتادين في الصياغات المنهجية المعروفة، فالرجل لا يأنف البساطة بل يسعى إليها ولا يرى أن التعقيد والغموض المرتبطين بالتجريد مرغوبان في حد ذاتهما.

ويبدو أن سيف الدولة هو من نوع المفكرين الذين يفضلون البدء من «الحس المشترك» (Common Sense) أو «الإدراك الشائع» البسيط الذي هو محل اتفاق عام للإدراك السليم بين عموم الناس كمنطلق لتأسيس الأفكار وتعميقها منهجياً ونظرياً على طريقة الفيلسوف الإنكليزي مور (G. E. Moore)(١١). ويصف سيف الدولة نفسه بأنه «متحيز تماماً لأخذ البسيط من أفواه أصحابه منطلقاً للبحث عما وراءه من أسس غير بسيطة»(١٢).

وتفسر هذه النزعة الطريقة التي صاغ بها سيف الدولة قانونيه المنهجيين: جدل الإنسان والجدل الاجتماعي، وهي طريقة تكاد تكون وصفاً عينياً للممارسة الحياتية العادية للإنسان سواء كان فرداً أو أي وحدة اجتماعية أو أمة، وهو وصف يمكن لأي إنسان قبوله ببساطة، إذ يعبر عنه مباشرة، وليس قانوناً مجرداً يستعصي على الإدراك الشائع. فالفرد يملك الذاكرة التي تعينه على تذكر الماضي الذي هو واقع قائم أفلت من القابلية للإلغاء، كما يملك القدرة على تخيل المستقبل على الصورة التي يتمناها، أما قدرته على الإدراك فتتيح له تحديد دلالة الماضي ودلالة المستقبل وطبيعة العلاقة في ما بينهما. فالإنسان كوحدة من الذكاء والمادة لا يتحقق وجوده الإنساني الحق وتطوره إلا بتحدي السير التلقائي للماضي في المستقبل، كما أن خياله

---

(١٠) جورج ادوارد مور (G. E. Moore) صاحب كتاب دفاع عن الحس المشترك (١٩٢٥)، وهو فيلسوف إنكليزي يرى أن الاعتقادات المستوحاة من الحس المشترك أولى بالتصديق من التقريرات الميتافيزيقية ويرى أن احتمال الخطأ أكبر في الإنشاءات الفلسفية منه في اقتناعات الحس المشترك. انظر مادة: «جورج إدوارد،» في: جورج طرابيشي، معد، **معجم الفلاسفة: الفلاسفة المناطقة ـ المتكلمون ـ اللاهوتيون ـ المتصوفون** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧)، ص ٥٩٤.

(١١) سيف الدولة، المصدر نفسه، ج ١: **الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً**، ص ١٦٢.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

وطموحاته المستقبلية ليست كلها قابلة للتحقق، إذ تتوقف على ما تسمح به ظروف الواقع الماضي. وهنا يستخدم الإنسان قدرته على الإبداع والتصميم والتخطيط لجعل أكبر قدر ممكن من طموحاته قابلاً للتحقق في المستقبل، ثم يستخدم إرادته وقدرته على الفعل أو العمل من أجل تجسيد هذا المخطط ليصبح واقعاً حياً. وخلال هذه العملية الجدلية يستطيع الإنسان وحده حل التناقض بين الماضي والمستقبل.

كيف يتجسد مفهوم «العيني» أو «الواقعي» في هذه العملية الجدلية؟ تتطور حياة الإنسان الفرد عبر قدراته العقلية الواعية التي يمتلك مقدراتها، التذكر والإدراك والتخيل والتخطيط والعمل، أي أن التطور يكون تحت سيطرته الكاملة وعياً وإرادة، وليس عبر قوانين نفسية لاواعية مزعومة تعمل وفق ذاتيتها المستقلة عن وعي الإنسان وإرادته، فالإنسان ليس مسلوب الوعي والإرادة إزاء قوانين نفسية غريبة عليه، بل هو يتحكم في مسارها.

ويمكن قول الشيء نفسه عن قانون الجدل الاجتماعي، فهو ليس تعبيراً عن قانون مستقل عن الناس يمر من فوق رؤوسهم بصرف النظر عن وعيهم الجماعي وإرادتهم الجماعية وعملهم المشترك.

ويعبر سيف الدولة عن رفضه للفهم الأخير للقانون بقوله: «أما المجتمع الذي عرفه بعض مفكري أوروبا كائناً غير الإنسان، فهو مجتمع لا نعرفه... فالمجتمع ناس لا أكثر ولا أقل»(١٣). فالجدل الاجتماعي عنده هو حقيقة عينية معيشة وبسيطة تمارسها الجماعة على اختلافها من العشيرة إلى القبيلة إلى الأمة، كما تمارسها الوحدات الاجتماعية كالأسرة أو أي وحدة اجتماعية أخرى، ويكون لها دور واع وإرادي أساسي في تشغيل الجدل الاجتماعي، فهو ليس بقانون مستقل عنهم يعمل من تلقاء نفسه سواء وعوه أم لم يعوه، وسواء أعملوا إرادتهم أو لم يعملوها لتفعيله. وبطبيعة الحال فإن هذا الفهم لقانون التطور الاجتماعي من شأنه أن يؤكد الوجود الإنساني والفاعلية الإنسانية، فلا يشعر الإنسان بالاغتراب عن قانون تطوره أو بأنه مجرد حامل سلبي لقوانين التطور مثالية كانت أو مادية مما يشل ملكاته وقدرته على الفعل الإرادي القصدي. فالوحدة الاجتماعية الصغيرة أو الجماعة الكبيرة كالأمة تدرك المشكلة ـ أو المشكلات ـ المشتركة التي تجمعهم، والتي ينبغي أن تكون لها الأولوية على مشكلة فرد معين أو وحدة أو فئة اجتماعية بعينها، كما يتيح تبادل المعرفة العلمية المشتركة التوصل إلى فهم وتشخيص صحيح لها واختيار الحل الأصوب أي الذي يحقق صالح الأغلبية، ثم يتم العمل على تنفيذ الحلول بأعلى كفاءة ممكنة.

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٠.

ب ـ من العمومية إلى الخصوصية

وهناك ظاهرة أخرى هي التناقض بين عمومية القانون وخصوصيته، فسمة العمومية هي واحدة من السمات الأساسية للقانون العلمي وفق المفهوم المستقى من قوانين الطبيعة، وفي عرف من يسحبون المفهوم ذاته إلى قوانين الإنسان والمجتمع فإن سقوط هذه السمة يعد خرقاً للعلمية، فكما أن قوانين الفيزياء تسري على المواد أياً كان موضعها وموقعها، فإن قوانين الإنسان والمجتمع هي قوانين عامة تسري على كل من الإنسان والمجتمع أياً كان، وفق درجة التعميم التي يتصف بها القانون سواء كان قانوناً يفسر الظواهر كافة أو قطاعاً معيناً منها، أو يفسر كل مراحل التطور الاجتماعي في التاريخ أو مرحلة معينة من مراحله.

وفي ما يتعلق بفهم الإنسان والمجتمع، ثمة اتجاهان رئيسيان: الأول هو الاتجاه الذي يبحث عن القانون العام بالمعنى السابق، أما الثاني فيؤكد تفرد الإنسان وتفرد الحالة التي يكون عليها مجتمع معين في ظروف تاريخية محددة، وأن التفرد والخصوصية يجعلان تكرار الظواهر أو تشابهها أمراً مستحيلاً، وإن كان ذلك لا يعني عدم إمكان فحصها ودراستها بشكل «علمي» من خلال المؤشرات أو الاتجاهات العامة، من دون إصرار على معنى العلمية المرادف لما هو متعارف عليه في العلوم الطبيعية.

وهنا يتبدى لنا تناقض ثان يمكن استشفافه في التناول المنهجي لسيف الدولة (بعد تناقض المجرد والعيني). والحقيقة أنه لم يصرح سيف الدولة أبداً برفضه لمفهوم «العلم» المستقى من العلوم الطبيعية، ولم يتناول هذه القضية التي تدخل تحت عنوان فلسفة العلم بشكل مباشر. ويبدو أن التفسير السائد لفلسفته ومنهجه هو اتباعه لهذا المفهوم «العلمي» الذي سارت عليه الماركسية ـ رغم اختلاف مضمون قوانين المنهج ـ ولكن ثمة نصوصاً تعارض ذلك أيضاً يؤكد خلالها سيف الدولة مفهوم «الخصوصية» في دراسة الإنسان والمجتمع، فهو يرفض ادعاء منهج ما أو نظرية بعينها القدرة على تفسير التطور الاجتماعي في كل مكان وفي أي مرحلة تاريخية، ولكنه يفضل دائماً البدء من خصوصية الواقع الذي قد يخالف المنهج والنظرية ويسبقها في كثير من الأحيان ويقدم فروضاً جديدة تستدعي الاختبار ما قد يثري النظرية والمنهج ويطور في صياغتهما أو يتطلب إعادة النظر فيهما كلية، وفي ضوء هذا الفهم يمكن تفسير تقديره الكبير للسلوك السياسي الواقعي المبدع الذي اتبعه لينين في روسيا أو ماو في الصين.

وينتقد سيف الدولة التعميم الخاطئ الذي يتبعه مفسرو التاريخ من الأوروبيين الذين يبدأون من تصورهم للتاريخ الأوروبي في تطوره الخطي من العهد البدائي إلى العبودي إلى الإقطاعي إلى البرجوازي أو الرأسمالي ـ وهو المسار الذي يتفق إلى حد

كبير مع تطور التاريخ الأوروبي الفعلي ـ لكي يعمموه على تواريخ المجتمعات الإنسانية كلها، فالتاريخ الأوروبي عندهم هو نموذج لتاريخ الناس، ولأن أوروبا عندهم هي القارة من بني الإنسان[١٤].

ويؤكد سيف الدولة أن أولى مميزات نظريته في تغيير الواقع القومي هي أنها «بيان لمنطلقات وأساليب تطوير حقيقته التاريخية «كما هي» فهي تبدأ من الوجود القومي إلى مصيره القومي وتتعامل معه في حركته «كما هو»[١٥].

والواقع أن سيف الدولة لم يكتف بالتأكيد على ضرورة تحقيق اشتراكية عربية متميزة من النماذج الاشتراكية الأخرى، في النظرية والتطبيق[١٦] لا مجرد تطبيق عربي للاشتراكية، بل تجاوز ذلك إلى وضع منهج بديل من المنهج الماركسي.

ولكن هل تقتصر قيمة منهج جدل الإنسان والجدل الاجتماعي على كونها مجرد إبداع لمفكر فرد، أم أنها تتجاوز ذلك بكثير من حيث تعبيرها عن خصوصية الأمة العربية؟ وتحضرنا هنا المقارنة مع إعادة تقويم الفكر المنهجي لماوتسي تونغ باعتباره تعبيراً عن خصوصية الأمة الصينية وحضارتها. فبعد مرحلة من الخضوع لتأثير البنية الفكرية للماركسية ـ اللينينية ظهر إبداع ماو ـ الذي لم يكن يجهل المنابع الأوروبية للاشتراكية ـ حيث استطاع أن يؤسس اشتراكية صينية خالصة، تقوم على مفهوم للتناقض والجدل الصيني الذي يختلف عن الجدل الهيغلي، فباستدعاء مفاهيم كالين (الإيجابي) واليانغ (السلبي) والطاو (الطريق إلى الحرية) أمكنه أن يولد انفتاحاً جدلياً عظيماً على ما يذهب إليه الفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي[١٧]، ولكن أين نجد الجذر المنهجي النابع من تراث أمتنا العربية في الفكر المنهجي لسيف الدولة؟ إنه الإنسان وحرية الإنسان وعياً وإرادة، ولكن هذه الحرية عند سيف الدولة لا تعني تحدي القوانين العلمية أو تحدي الضرورة، بل إنها تخضع للقوانين الخاصة بالإنسان نفسه، وتتحقق من خلال معرفة كيف يقود الإنسان حركة التطور عن طريق إخضاعه المادة والفكر معاً لإرادته.

ولكن على الرغم من تأكيد سيف الدولة على تمجيد الحضارة الإسلامية لحرية الإنسان خلال أربعة عشر قرناً، حيث لم تكن الحرية يوماً محل شك أو إنكار[١٨]، إلا

---

(١٤) المصدر نفسه، ج ٣: **المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟**، ص ١٤.

(١٥) المصدر نفسه، ج ١: **الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً**، ص ٧٥.

(١٦) روجيه جارودي، **في سبيل حوار الحضارات** (بيروت؛ باريس: دار عويدات، ١٩٧٧).

(١٧) سيف الدولة، المصدر نفسه، ج ١: **الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً**، ص ٢٠.

(١٨) عصمت سيف الدولة، **عن العروبة والإسلام**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

أن نظريته في الحرية ظلت محض اجتهاد إبداعي لمفكر فرد من دون أن تتجذر بشكل كاف في خصوصية أمته العربية الإسلامية وتراثها. وربما لم تتح لسيف الدولة الفرصة لمثل هذا التأصيل الذي قدر له أن ينجزه في مجال آخر هو مجال الهوية، عندما كشف في كتابه **عن العروبة والإسلام** عن خصوصية وتفرد الأمة العربية التي تكونت وتبلورت واكتملت مع انتشار الإسلام والتعريب[١٩]. ولا شك في أن تأصيل فكرة حرية الإنسان وعياً وإرادة كفكرة مركزية في التراث العربي الإسلامي للأمة هو أحد الاستشرافات المنهجية والفلسفية الهامة انطلاقاً مما بدأه سيف الدولة، وهو مجال لبحث مستقبلي مهم آخر.

ج ـ خصوصية قانون الإنسان

أما التناقض الثالث الذي يمكن استشفافه في التناول المنهجي لسيف الدولة فيتعلق بالمفهوم الصارم للعلم ومنهجه وقوانينه الحتمية، ففي مواضع عديدة يؤكد سيف الدولة على مفهوم كلاسيكي (طبيعي) للمنهج العلمي: «فالمناهج العلمية إما صحيحة أو خاطئة، فإن كانت خاطئة يحل محلها منهج صحيح، ولكنها لا تتطور، بل ان فائدة أي منهج هي في ثباته هذا، كما أن ثبات أي مقياس يكمن في ثبات وحدته القياسية. وأية نظرية اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية، تتطور من خلال التطبيق على وجه يتخطى منهج التطبيق ذاته، تكون فقدت منهجها وأصبحت محصلة الممارسة، أي تكون قد عادت إلى منهج التجربة والخطأ»[٢٠]. فالمنهج إما أن يكون صحيحاً صحة مطلقة أو خاطئاً بشكل مطلق.

ويؤكد سيف الدولة أن «الحرية في جدل الإنسان تقوم على أساس فكرة الضرورة العلمية، أي انضباط حركة العالم، بما فيه الإنسان، على قوانين حتمية معروفة أو تمكن معرفتها.. وفي هذا يتفق جدل الإنسان مع الجدلية المثالية والجدلية المادية في رفض أي نظرية تفصل بين الحرية والضرورة، أو تعتبر الحرية تحدياً للقوانين العلمية أو أن الضرورة قيد على الحرية»[٢١]. ويرفض سيف الدولة ذلك الاتجاه للتشكيك في الحتمية وهو الاتجاه الذي يظهر بعد اكتشاف هايزنبرغ لمبدأ «اللاتعين» أي

---

(١٩) سيف الدولة، **نظرية الثورة العربية**، ج ١: **الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً**، ص ٧٠.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

(٢١) نجد بدايات ظهور هذا الاتجاه النقدي وخلاصة للموضوع، في: فؤاد السعيد، «الاتجاهات الأساسية من قضية المنهج،» ورقة قدمت إلى: **إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي** (القاهرة: المركز الإقليمي للتوثيق في العلوم الاجتماعية (اليونسكو)؛ المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٨٥). كما نجد صدى هذا الاتجاه في كتابات العديد من المفكرين العرب من أمثال جلال أمين وعادل حسين وعبد الوهاب المسيري على سبيل المثال لا الحصر.

عدم إمكان تعيين سرعة الإلكترون واتجاهه في الوقت نفسه وبالتالي عدم إمكان التنبؤ بسلوكه، حيث إن الراصد نفسه ـ وأدواته في الرصد ـ تدخل ضمن المعادلة، كما يرفض تعميم ذلك إلى قانون حركة الإنسان والمجتمع، ويؤكد على أن هذا الكشف لا يؤثر في حتمية جدل الإنسان والجدل الاجتماعي وكونهما قانونين موضعيين يتسمان بالحتمية والانضباط.

والملاحظ أن هذا المفهوم قد طبع طريقة تناول سيف الدولة للأمور، من أبسطها إلى أعقدها، بطابع خطي ـ وهو ما أشرنا إليه في موضع سابق ـ فصياغة سيف الدولة لأي قضية لا بد من أن تبدأ من المنهج (جدل الإنسان) ومنه إلى نظرية الثورة العربية ومنها إلى القضية محل التفكير، فمسار التفكير لديه هو مسار وحيد صحيح لا مجال لتعدد المداخل أو الرؤى فيه، وهو ينتقل بالقارئ من فكرة إلى أخرى في مسار محكم وصياغات حاسمة تمتلئ باليقين، تبدأ عادة بـ «إن» ولا مجال فيها إطلاقاً لكلمات ذات مدلولات احتمالية أو نسبية من قبيل (ربما.. أعتقد.. أظن.. الأرجح... إلخ) بل إن شرح الفكرة والتدليل عليها ينتهي أحياناً بعبارات حاسمة من قبيل: «وليكن هذا مفهوماً جيداً».. الخ، فهذه الطريقة تفترض أن القارئ مجرد متلق سلبي ومستوعب تماماً للأفكار الصحيحة وليس قارئاً مؤولاً مشاركاً، أو أن ما يطرحه هو مجرد مدخل مفيد للاقتراب من الموضوع محل البحث يحتمل ولا يلغي مداخل أخرى صحيحة نسبياً أيضاً.

وعلى كل حال فإن سيف الدولة الذي تجرأ على المضمون المنهجي والنظري الذي طرحته الماركسية، لم يجرؤ على تجاوز بنيتها الشاملة أو صرامتها العلمية المزعومة، فطرح بديلاً منهجياً ونظرياً لكن من دون خرق للمسلمات العامة للتفكير «العلمي» كما تفهمه الماركسية الكلاسيكية. ومن كان يجرؤ على ذلك في هذا الزمن وفي ظل سطوة هذا المفهوم الكلاسيكي للعلم الاجتماعي؟

ولكن مما لا شك فيه أن جرأة سيف الدولة ـ حتى في هذه الحدود ـ قد فتحت الطريق أمام الفكر العربي لتجاوز مسلمات هذا المفهوم الكلاسيكي الصارم للعلم الاجتماعي والبحث عن خصوصية للدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية، وهو الاتجاه الذي نما بعد سيف الدولة على يد العديد من المفكرين العرب، وإن لم يصل إلى مرحلة الصياغة الفلسفية والمنهجية الكاملة بعد[٢٢].

---

(٢٢) للمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، انظر على سبيل المثال: Werner Heisenberg, *Philosophic Problems of Nuclear Science,* translated by F. C. Hayes (New York: Pantheon, 1952); Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* ([Chicago], IL: University of Chicago Press, [1962]); *The Strucutre of Scientific Theories,* edited with a critical introduction by = Frederick Suppe (Urbana, IL: University of Illinois Press, 1970), and

وربما كان صحيحاً أن الباحثين المجردين عن الميول والأهواء والملمين بالمنهجية العلمية في التفكير يمكنهم أن يصلوا إلى الفهم ذاته والتشخيص نفسه للظاهرة الاجتماعية ـ وليس الطبيعية فقط ـ إذا توفر لهم عدد كبير من الشروط التي لا قبل لنا بحصرها، ولكن أداة الشرط «إذا» هي مربط الفرس في هذا النقاش لحتمية القانون العلمي الاجتماعي، وهو شرط ـ أو شروط كثيرة ـ يصعب وربما لا يمكن توافرها أبداً. فعلى المستوى النظري المجرد نجد أن القانون الإنساني والاجتماعي حتمي ومطلق الصحة وضروري، ولكن على مستوى الممارسة العملية لا يمكن حسم مثل هذا الأمر، فالباحث في الطبيعة منزه عن الهوى أو الغرض لأن العلاقة بينه وبين الظاهرة هي علاقة محايدة، ولكن الأمر يختلف عند بحث قضية الصراع العربي ـ الصهيوني على سبيل المثال، حيث إن ضمان عدم التحيز هنا هو محل شك كبير. يتوقف الأمر أيضاً على مدى توفر القدر الكافي من المعلومات الضرورية الخاصة بالظاهرة بين باحث وآخر، وحتى إذا توفرت المعلومات للجميع فإن طريقة ترتيب وتنظيم بل وفهم دلالة المعلومات وتمييز الغث منها من السمين، المركزي منها والهامشي، هو أمر ذاتي يخص الباحث عند مستوى معين، وأمر قيمي يتعلق بمنظومة القيم المعرفية والأخلاقية والجمالية وغيرها من القيم السائدة في المجتمع عند مستوى آخر. وإضافة إلى ذلك أكدت النظريات الحديثة حول تاريخ العلوم منذ كتابات توماس كون (T. S. Kohn) أن تطور المنظورات المعرفية (Paradigms) أو حتى في مجال البحوث في العلوم الطبيعية هي نتاج بديهيات ومسلمات مسبقة يكون لها سطوة لاواعية على أذهان الباحثين في عصر معين وتشكل تحيزات معرفية مسبقة تجعل مفهوم الموضوعية في حد ذاته محل شك[(٢٣)].

من ناحية أخرى، وكما لفت سيف الدولة أنظارنا، فإن المادة/ الطبيعة تؤثر وتتأثر بما حولها، وتتحرك وتتغير بحيث يمكن رصدها ودراستها بدرجة عالية من الدقة ـ وإن في حدود معينة أيضاً ـ أما الظاهرة الإنسانية الاجتماعية فإنها الوحيدة في الكون التي تتطور جدلياً، إذ يمكن أن تنبثق أشكال وأنماط جديدة من الحياة الإنسانية دائماً، وبحيث يكون من الصعب التنبؤ بالمسار المستقبلي لظاهرة ما، ليس فقط على ضوء تعدد العوامل المؤثرة في هذا المسار، ولكن أيضاً في ضوء عدم إمكان توقع ردود أفعال الوحدات الاجتماعية والجماعات الإنسانية إزاء ذات المؤثرات، بل إن رد

= إشكالية التحيز: رؤية معرفة ودعوة لاجتهاد، تحرير عبد الوهاب المسيري، سلسلة المنهجية الإسلامية؛ ٩، ٢ ج، ط ٢، منقحة ومزيدة (هيرندن ـ فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦ ـ ١٩٩٧).

(٢٣) سيف الدولة، نظرية الثورة العربية، ج ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، ص ١٠٩ ـ ١١٢.

فعل الجماعة الواحدة قد يختلف من موقف إلى موقف مشابه وفي ظروف مشابهة. كيف ستتفاعل العوامل المؤثرة في مسار الظاهرة بما يحدد مستقبلها؟ لا يمكن الحسم في التوقع، ولكن على العالم دائماً أن يرجح احتمالاً على آخر، وألا ينزعج أو يتشكك في علميته إطلاقاً إذا سارت الظاهرة في اتجاه آخر غير ما توقع، فهذا وارد تماماً إذ يتسق مع هذا الفهم المرن للعلم الاجتماعي الذي يختلف جوهرياً عن العلم الطبيعي.

وعلى الرغم من أن المناخ الفكري الذي عاصره سيف الدولة لم يتح له ـ أو لغيره ـ تأصيل مثل هذا الفهم الذي قدر له الظهور بشكل ملموس في الفكر العربي منذ بداية الثمانينيات، إلا أنه كان من أوائل من لفتوا الأنظار إلى ما أسماه «قانون المرونة العلمي»، وذلك في معرض مناقشته لمسألة العلاقة بين اتجاهين في الحركة الماركسية تصارعا لسنوات طويلة؛ أما الاتجاه **الأول** فهو الذي كان يلتزم الجدلية المادية، وأما الاتجاه **الثاني** فهو الذي كان يلتزم بمقتضيات التطبيق والممارسة العلمية. وفي هذا الصدد انتقد سيف الدولة تمسك الاتجاه الأول بالجدلية المادية على الرغم من تناقض الممارسة العملية معها دائماً، كما انتقد موقف الاتجاه الثاني أيضاً، حيث كان يلفق صياغات جديدة دائماً تتلاءم مع مجريات الممارسة وتحت عنوان «الجدلية المادية» نفسه، وكان يرى أن الاتجاه الصحيح هو الاعتراف بخطأ المنهج والنظرية الماركسية وأنه لا بد من أن يوجد قانون المرونة العلمي[٢٤]. وصفة العلمية عند سيف الدولة هي صفة نسبية، فالماركسية قدمت تصوراً أصيلاً وإن كان غير حاسم، ولكن أقل منها في الأصالة العلمية الهيغلية وقبلها القدرية واللاأدرية، وحتى مفهوم العلمية الذي كانت توصف به الاشتراكية الماركسية فإن سيف الدولة يضفي عليه مفهوماً نسبياً ـ وليس مطلقاً ـ «فالعلمية ميزة تاريخية للاشتراكية الماركسية، وصفت بها لتمييزها من الاتجاهات الاشتراكية السابقة عليها والمعاصرة لها. لذلك فهي صفة نسبية محضة (فالماركسية) لم تضع تخطيطاً عاطفياً لعالم اشتراكي. لم تكن لماركس مدينة فاضلة، (بل) كان همه أن يلاحظ تطور المجتمعات الإنسانية وأن يستنبط من ملاحظاته القوانين التي تحكم ذلك التطور»[٢٥]. والأكثر من ذلك أن سيف الدولة يعتبر أن المنهج العلمي أصبح الآن قاعدة أي بحث في أي علم، وبالتالي لم يعد ينفرد به الاشتراكيون أو الماركسيون. ويعني ذلك أن سيف الدولة يعتبر أن المنهج العلمي أصبح شائعاً يستخدمه الكثيرون من دون أن يلتزموا بالضرورة بالفهم الماركسي له. واتساقاً مع هذا الفهم الصحيح لنسبية العلم تاريخياً ولشيوعه بين الباحثين عن الحقيقة لا نتصور أن

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٤١.

سيف الدولة كان يقدم جدل الإنسان باعتباره نهاية المطاف في حركة تطور وعي البشر بالمنهج العلمي، أو باعتباره منهجاً صحيحاً بشكل مطلق، بل باعتباره أيقونة مصمتة لا مجال للتأمل فيها وتأويلها وتطويرها مع تطور فكر الثوريين العرب ـ وغير العرب ـ من بعده. ولعل الميزة الجوهرية لفكره المنهجي هي حضوره الدائم وتضمنه للعديد من الأفكار الخلاقة التي لا تزال بعد أكثر من عقود ثلاثة على وضع أطروحته المنهجية قادرة على توليد رؤى متطورة متجددة تعيد اكتشاف النص وتضفي عليه آفاقاً جديدة.

المناقشات

١ ـ عوني فرسخ

تشتمل مقدمة بحث الأخ د. حنفي وكذلك خاتمته على خمس مقولات لا تتصل بالنص موضوع البحث، وإن كانت تمس في الصميم الفكر والعمل القومي العربي الذي ينتمي إليه بجدارة د. عصمت سيف الدولة. ولا أحسب أن مفكرنا الراحل كان سيمر بالمقولات الخمس المقحمة على نصه من غير أن يخضعها للتدقيق في ضوء حقائق التجربة والخاتمة القومية العربية الثابتة، وتأسيساً على هذه القناعة، أسجل بشأن ما تضمنته المقدمة والخاتمة الملاحظات التالية:

أولاً: يقول د. حنفي: «وبعد هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧ بدأت سلسلة من الحوارات النظرية: القومي ـ الماركسي والقومي ـ الإسلامي، من أجل تحديد الأطر النظرية وصياغة برنامج عمل وطني موحد. وما زال الحوار القومي الليبرالي لم ينشأ بعد، والمبادرة من الفكر القومي لأنه هو الذي انتكس بعد النكسة».

ونلاحظ أن نكسة ١٩٦٧ تم تجاوزها بحرب الاستنزاف وأن تراجع العمل القومي العربي، والحركة القومية العربية لم يتأكدا إلا بعد رحيل عبد الناصر، إذ تسارعت عملية سقوط الحكم في الدول العربية التي شهدت متغيرات جذرية على يد «الإقليمية الجديدة» و«الطبقة الجديدة» وكلتاهما لا تقل في عدائها للعمل القومي التقدمي والحراك الوحدوي عن الإقليمية التقليدية المحافظة. وكان طبيعياً وقد تأصلت الردة، أن ينخرط القوميون في حوار ذاتي مطلع الثمانينيات، سعياً لاكتشاف العوامل الموضوعية والذاتية التي يسرت لتحالف «الإقليمية الجديدة» و«الطبقة الجديدة» السيطرة على الحكم وتسخير القطاع العام لمصالح الفئة الحاكمة، وأدواتها القمعية، ما تسبب في إيقاف عملية التنمية الشاملة وإحداث الخلل الاجتماعي موضوع الشكوى. ثم بدأ القوميون الوحدويون حواراً مع الماركسيين والإسلاميين سعياً لتشكيل جبهة قومية تتصدى للتحديات المستجدة التي تواجه الجميع. والثابت في كل زمان ومكان أن من

يدعو للحوار إنما هو الواثق بنفسه ومنطلقاته. ونستطيع الجزم بأن القوميين الوحدويين دخلوا الحوار من موقع قوة وليس من موقع ضعف، كما يقول الأخ الدكتور حنفي، ودليلي أنه لم يتم تراجع قومي عن موقف سابق تجاه الإسلام الدين والحضارة ولا تجاه الماركسية، في حين أن مفكري التيارين أخذوا يعيدون النظر في مقولاتهم السابقة ومواقفهم تجاه الفكر والعمل القوميين.

ثانياً يقول د. حنفي: «ومن المعروف أن الفكر القومي نشأ في الشام المتاخم لدولة الخلافة وكرد فعل عليها من نصارى الشام الذين لم يجدوا في هوية الدولة العثمانية هويتهم، ولا في اضطهادها للحركات الانفصالية المدعمة من القوى الاستعمارية الغربية والشرقية مثل حركات الأرمن والبلقان وحركة القوميين العرب». وهو قول لا يتفق على أي نحو مع حقائق التاريخ، وفي البرهنة على ما أدعيه من مجافاة هذا الادعاء للواقع الذي كان في أخريات العهد العثماني ألاحظ:

١ ـ لم تكن بلاد الشام على تخوم دولة الخلافة وإنما كانت ولايات تابعة لها، وكان العرب على عهد السلطان عبد الحميد الثاني يقاربون ٦٠ بالمئة من سكان ما تبقى من الإمبراطورية العثمانية بعد تحرر شعوب البلقان، وكان من زعامات العرب الدينية والمدنية عدد من كبار رجالات عبد الحميد، وقد انحصرت مطالب أحرار العرب في عهده بالدعوة للحرية ورفع نير الاستبداد عن رعايا السلطنة عرباً وغير عرب، وكان في مقدمة الدعاة لذلك عبد الرحمن الكواكبي صاحب كتاب **طبائع الاستبداد**. ولم يرفع طوال عهد عبد الحميد وحتى خمس سنوات بعد سقوطه أي مطلب انفصالي. وفي قراءة برامج «حزب اللامركزية» ومنظمتي «العربية الفتاة» و«العهد» و«المؤتمر العربي» الذي انعقد في باريس سنة ١٩١٣ ما يؤكد أن النخب العربية المشاركة في تلك المنظمات بقيت على ولاء تام للهوية العثمانية ودولة الخلافة، وأقصى ما ذهبت إليه الدعوة لدولة عثمانية دستورية ثنائية القومية.

٢ ـ بدأ الصراع يأخذ طابعاً قومياً ودعوة للانفصال في مواجهة تعسف حزب «الاتحاد والترقي»، وجماعة «تركيا الفتاة»، الذين تبنوا العقيدة الطورانية وانتهجوا سياسة التتريك. ولا ينكر أنه كان بين النخب المناضلة عدد ملحوظ من المسيحيين العرب، ولكنهم لم يكونوا الأكثر، ولا أصحاب الدور الأول في صناعة القرار، وكانوا في غالبيتهم على تمام الانسجام مع التيار القومي التحرري. والذي انتدبه المؤتمر العربي لمفاوضة القادة الترك كان عبد الرحمن الخليل. وبمراجعة قائمة الذين أعدمهم جمال باشا السفاح نجد جلهم من المسلمين وبينهم الشيخ عبد الحميد الزهراوي. ولا ننفي أنه كان بين أولئك الرواد مسلمون ومسيحيون اتهموا باتصالات مع الفرنسيين والإنكليز، ولكنهم كانوا أقلية للغاية بين مئات المناضلين الذين لوحقوا بالسجن

والنفي والإعدام. وإن الاتهام صدر عن الاتحاديين الأتراك الذين كانوا على تحالف مع الاستعمار الألماني الصاعد. ولقد تساقط عملاء الإنكليز والفرنسيين من صفوف التيار القومي بعد الحرب العالمية الأولى، عندما دخلت الحركة القومية في صدام مع الاستعماريين الإنكليزي والفرنسي بعد اقتسامهما ما كان يعرف بتركة رجل أوروبا المريض.

ثالثاً: يقول د. حنفي أيضاً: قد يشعر البعض أن نظرية الثورة العربية لم تخرج من القلب، تأسيساً على ما ذكره بأن مصر كانت تنتسب للحركة الإصلاحية التي أسسها الأفغاني ومحمد عبده، وأن الحركة الوطنية الاستقلالية خرجت من عباءة الإصلاح الديني. والذي ألاحظه أن الأخ د. حنفي لم يفطن للبعد القومي لحركة الإصلاح الديني يومذاك، فعبد الرحمن الكواكبي في **أم القرى** طالب بالخليفة العربي، ومحمد عبده، في كتابه **الإسلام والنصرانية**، يقول: «كان الإسلام ديناً عربياً حتى دخله الترك فاستعجم» وينتقد بمرارة إقصاء العرب عن ديوان الجند في عصر المعتصم «بئس ما صنع بأمته ودينه»، ويستعرض بإسهاب ما جره تسلط الترك على الإسلام والمسلمين من تخلف وجمود. ويذهب د. محمد جابر الأنصاري إلى أن محمد عبده في موقفه من العروبة لا يختلف في شيء عن موقف ميشيل عفلق من الإسلام، فكلاهما في رأيه كان مدركاً للعلاقة الجدلية بين العروبة والإسلام.

كما ألاحظ أن التمايز في مواقف النضال العربي مطلع القرن العشرين إنما يعود لتمايز القوى التي كان يتصدى لها المناضلون. ففي بلاد كان الاستبداد العثماني، ثم محاولة التتريك الطورانية، هما القوة المضادة، وكان طبيعياً والحال كذلك أن يأتي الرد إصلاحياً بداية، ثم يتحول قومياً عربياً في مواجهة تهديد الهوية والوجود القومي. وفي مصر والمغرب العربي والسودان كانت المواجهة مع قوى الاستعمار المستقوية بالإرساليات التبشيرية، وكان طبيعياً أيضاً أن يكون الإسلام هو الحصن الذي يلجأ إليه المناضلون، وإن لم تكن ملامح البعد القومي غائبة. فقد برزت عند إبراهيم باشا أثناء تحركه في بلاد الشام، كما عند أحمد عرابي وصحبه، كما عند عبد الحميد بن باديس في ما بعد، فيما تطلع القرن العشرون إلى السلطة العثمانية لفترة، وعندما سقطت ليبيا سنة ١٩١١ من دون دعم تركي يذكر، واتضح عداء الطورانيين للإسلام، اتخذ الصراع طابعاً وطنياً استقلالياً. وبتأثير الوعي بالخطر الصهيوني في ثلاثينيات القرن العشرين أخذ الحراك السياسي في مصر يعكس بدايات البعد القومي، كما نجد ذلك عند محمود عزمي، وإبراهيم عبد القادر المازني، ومحمد علي علوبة، وعبد الرحمن عزام، ومكرم عبيد وإلى حد ما حسن البنا وأحمد حسين وغيرهم. ومع كل التقدير والإجلال لموقف عبد الناصر القومي إلا أنه لم يكن مبتدعاً، وإنما كان يعي جيداً ما يعتمل في أعماق مصر، ويدرك بامتياز أهم قواعد الأمن الوطني

المصري منذ عهد الفراعنة، التي تؤكد أن من يضع قدمه في الإسكندرية لا بد من أن ينتهي إلى الإسكندرية، وأنه إذا انكمشت مصر داخل حدودها القطرية ساد التشرذم في المشرق العربي، ثم ارتد الوهن إلى مصر ذاتها.

رابعاً: ويذهب د. حنفي إلى أن عبد الناصر أسرع بتحقيق الوحدة مع سوريا خوفاً من وقوعها في نظام ماركسي سوفياتي. وفي تقديري أن في هذا القول تبسيطاً شديداً، فعبد الناصر لم يسرع إلى تحقيق الوحدة، وإنما كان مستجيباً وبعد تردد وإلحاح لحراك سياسي واجتماعي سوري، وتيار جماهيري عربي. ولم يكن الخوف من الشيوعية في سوريا هو الدافع الأول ولا الرئيسي لاستجابته لدعاء الوحدة، بأي حال من الأحوال.

خامساً: يقول د. حنفي في تفسيره هزيمة ١٩٦٧ «شعور العرب بأنهم خسروا معركة القومية والاشتراكية بسبب أزمة الحريات العامة وغياب النظم الديمقراطية... وربما كان حكم الملوك والإقطاعيين من حيث الحريات الفردية والديمقراطية أفضل بكثير من حكم العسكر حتى ولو كانوا من الثوار». ولي حول هذا القول بشقيه أربعة تساؤلات:

الأول: ألم تكن هزيمة ١٩٦٧ واحدة من سلسلة هزائم طالت حركة التحرر الوطني في العالم الثالث، بدءاً من إندونيسيا سنة ١٩٦٥ وانتهاء بتشيلي سنة ١٩٧٣؟ وكان للأجهزة الأمريكية وأدواتها المحلية الدور الأكثر فاعلية في إسقاط سوكارنو ومقتل أللندي، وانتكاسة المشروع القومي العربي التقدمي؟ وهل لم يكن عبد الناصر وجماهير الأمة العربية الأسرع في امتصاص الصدمة ومعاودة المسيرة بخوض حرب الاستنزاف المجيدة وانطلاق العمل الفدائي الفلسطيني، والتفاف الأمة من حول عبد الناصر والكفاح المسلح؟

الثاني: هل حالت الديمقراطية الليبرالية وحكم الجبهة الوطنية في إيران سنة ١٩٥٣ بقيادة مصدق دون انتصار انقلاب الجنرال زاهدي، أم منعت الليبرالية وحكم الحزب الاشتراكي في تشيلي بزعامة اللندي نجاح انقلاب الجنرال بينوشيه الدامي؟!

الثالث: هل كانت الانقلابات العسكرية تتوالى في الأقطار العربية وتلتف من حولها جماهير الشعب العربي وطلائعه التقدمية لو لم تكن ديمقراطية الملوك والإقطاعيين قد وصلت إلى طريق مسدود، ولم تعد قادرة على تقديم الاستجابة الفاعلة في مواجهة العدوان الصهيوني وتفاقم المشكلات الاجتماعية؟ ومن الذي أقحم العسكر في ميدان السياسة؟ أليس استنجاد أولئك الحكام بالجيوش لقمع الشعب وإحكام سيطرتهم، كما فعل إسماعيل صدقي والنقراشي في مصر عام ١٩٤٦، وشكري القوتلي وجميل مردم في سوريا سنة ١٩٤٨، ونوري السعيد وعبد الإله في العراق سنة ١٩٥٢؟!

الرابع: هل استعادت شعوب الأمة العربية الديمقراطية والحريات العامة في عصر الانفتاح واقتصاد السوق والهرولة باتجاه التطبيع مع العدو الصهيوني؟ أم أنها في الواقع العملي إنما خسرت التنمية المستقلة والسيادة الوطنية والضمانات الاجتماعية، ولم تربح سوى الليبرالية المتوحشة وفساد الحكم في ظل تسلط تحالف البيروقراطية المستغلة «ورجال أعمال» من عينة هي أبعد ما تكون عن نموذج طلعت حرب؟

٢ ـ أحمد عبد الحفيظ

١ ـ من الواضح في مؤلفات د. عصمت سيف الدولة أنه يواجه كل المقولات الماركسية وكذلك المقولات الليبرالية الغربية، وهذا واضح جداً في كتاباته وهي الرسالة المباشرة التي يوجهها للقارئ والتي يدخل القارئ نفسه إلى هذه الكتابات وهو على أرضيتها.

٢ ـ إنني لا أستطيع أن أستوعب الحديث عن مؤلفات سياسية من دون الحديث عن إطار الظروف التاريخية التي صاحبتها والمقولات التي واجهتها هذه الكتابات، ويدخل في ذلك مثلاً ما يقال عن نماذج التحديث، فهل يمكن للكاتب والمفكر السياسي أن يتجادل مع غير نماذج التحديث المطروحة في عصره؟

٣ ـ النقطة الأخيرة في ما يتعلق بورقة د. حسن حنفي أنه كان يجب عليه وهو يحاول إثبات أن أفكار سيف الدولة تدور في إطار النماذج التحديثية الغربية وليست الإسلامية أن يبين لنا ما هي النماذج الإسلامية المقصودة ويدخلها في مجال المقارنة، وعلى الأخص إذا ما تذكرنا أن كثيراً من القضايا التي تناولها مثل الحرية والاختيار والجبر... الخ كانت مطروحة في مدارس الفكر الإسلامي مثل المعتزلة والجبرية وغيرهما.

٣ ـ محمد سيف الدولة

لي ملاحظتان:

الأولى: هي أن د. حسن حنفي لم يقرأ نظرية الثورة العربية، بل اكتفى بقراءة ـ متأنية ـ لفهرس الكتاب.

والثانية: أن د. حسن حنفي لم يقدم نفسه في هذه الورقة كطرف يقف خارج المشروع القومي العربي فقط، بل هو بالإضافة إلى ذلك يشعرنا بأن هناك مسافة واسعة وغربة كبيرة بيننا وبينه.

ولنتأمل معاً المقولات التي وردت في ورقته.

يقول: «الغريب أن مفكراً مصرياً ينسب إلى الفكر القومي».

ويقول: «إن نظرية الثورة العربية لم تخرج من القلب بل تعبر عما طرأ على مصر في الستينيات.. من دون أن يكون لها - أي القومية العربية - جذورها النظرية في الوجدان المصري».

ويختم د. حسن حنفي ورقته بالمقولة الآتية:

«الخلاصة أن نظرية الثورة العربية اجتهاد قدر الإمكان لتجاوز هزيمة ١٩٦٧[١] عن طريق بناء مشروع فكري يضمد جراح الهزيمة ويجمع العرب بكل طوائفهم ومذاهبهم في مشروع نظري واحد لاستكمال حركة التحرر العربي. ويظل استثناء في تاريخ مصر ونافذة لها على العالم العربي ضد من يرفع شعار مصر أولاً أو «فرعونية مصر» أو «قبطية مصر» أو «يونانية مصر»، فهل قومية مصر هي البديل من دون تحليل لخصوصية مصر وشخصية مصر وعبقرية المكان. وأظن بعد قراءة الفقرات السابقة للدكتور حنفي أنها لا تحتاج إلى تعليق.

فهو يخاطبنا وهو يحمل حزمة هموم أخرى تختلف عما يحمله المشاركون في هذه الندوة من هموم...

٤ ـ صفوت حاتم

من معرفة الدكتور عصمت سيف الدولة والدكتور حسن حنفي أستطيع أن أقول ان كليهما يسعد بالنقد الجاد لأعماله وهذا هو شأن كل فيلسوف حقيقي. وأنا مدين بشكل شخصي لأعمال الفيلسوفين الكبيرين سيف الدولة وحسن حنفي، لذلك أعتقد أن انتقادي لدراسة الدكتور حسن حنفي ينبع من تقديري لمواهبه الفلسفية. ولكني لا أستطيع أن أخفي شعوري بعدم فهم ورقة د. حسن حنفي، أو بالأحرى لم أفهم ماذا يريد أن يقول لنا عن عصمت سيف الدولة. فكل باحث يريد أن ينقل «رسالة» ما ويثبتها في ذهن المتلقي للبحث وأشعر - وأرجو أن أكون مخطئاً - أن الرسالة التي أراد أن ينقلها لنا د. حسن حنفي في بحثه هي أن عصمت سيف الدولة كان «فيلسوفاً رديئاً» أو ليس فيلسوفاً بالمرة.. فهل كان هذا ما يقصده حسن حنفي فعلاً في ورقته؟!!

وأنا أريد أن ننظر لأعمال عصمت سيف الدولة الفلسفية لا من حيث هي مادة

---

(١) كتب ونشر الجزآن الأول والثاني من نظرية الثورة العربية التي قرأها د. حسن حنفي في عام ١٩٦٥.

«للتفلسف الصرف» بقدر ما هي أساس لمشروع فكري وسياسي ونهضوي عربي. واعتباره «فيلسوفاً رديئاً» هو نوع من الظلم له فضلاً عن كونه مجافياً للحقيقة. ونحن نعلم أن هذه التهمة قد أطلقت من قبل على لينين من بعض المتخصصين في الفلسفة الذين يعتبرون أن لينين في كتابه **المادية ونقد المذهب التجريبي** كان فيلسوفاً رديئاً. ولكن كتابات لينين الفلسفية لم تكن سوى أساس لبنائه الفكري والسياسي العبقري. على المنوال نفسه هناك من يعتبر إنغلز فيلسوفاً رديئاً وأنه مسؤول عن كل التبسيط الفلسفي والفكري الذي لحق بأعمال ماركس!!

بل إن ماركس نفسه إذا أخذناه بالمعيار الفلسفي فلن يبدو فيلسوفاً على الإطلاق، فمنذ صدور **البيان الشيوعي** وحتى أيامه الأخيرة كان معظم اهتمامه منصباً على تنمية الجوانب السياسية والاقتصادية في فكره، أما أعماله الفلسفية فلن نجدها إلا في ما سمي في ما بعد **أعمال الشباب** أي في كتبه عن **الايديولوجية الألمانية وبؤس الفلسفة** وهي كما نعرف أعمال لم يكشف عنها إلا في أوائل الخمسينيات من القرن العشرين!! ولكن على رغم ذلك فمؤرخو الفلسفة لا يعتبرون ماركس وإنغلز ولينين «فلاسفة رديئين» بل يعتبرونهم من رواد الفكر الفلسفي للقرن العشرين، على الرغم من أن أعمالهم الفلسفية لم تكن بغرض «التفلسف الصرف» وإنما بغرض تأسيس مفاهيم اجتماعية وسياسية واقتصادية. وأعتقد أن الوضع نفسه ينطبق على عصمت سيف الدولة الذي كان فيلسوفاً حقيقياً على الرغم من أن جهده الفكري لم ينصب على الفلسفة أساساً ولم يكن من دارسي الفلسفة أو مدرسيها (شأنه في ذلك شأن ماركس وإنغلز ولينين). وتقديري أن عصمت سيف الدولة يتخذ موقعه عند أعلى شجرة الفلسفة العربية في القرن العشرين وهو ما كتبه ذات يوم شيخ الفلاسفة العرب زكي نجيب محمود في تقويمه لمنهج «جدل الإنسان».

الحديث عن الماركسية ينقلني إلى ما قاله د. أحمد عبد الحليم عطية في قراءته لعصمت سيف الدولة وأنه يعتبره تجديداً لكن في داخل «الماركسية» وليس ضدها كما يظهر للكثيرين. وهنا لي ملاحظتان: **الأولى** ملاحظة شكلية هي أنه لا يوجد ـ في رأيي ـ ماركسية واحدة حتى نستطيع أن ننسب لها عصمت سيف الدولة أو غيره. من الناحية الفلسفية هناك ماركسيات متعددة. لذلك قد يكون من المفيد أن يوضح لنا الدكتور أحمد عبد الحليم في أي ماركسية وجد عصمت سيف الدولة؟!!

أنا مثلاً أعتقد أن سيف الدولة استفاد من الماركسية وبشكل خاص من فكرة الجدل ولكنه كان قريباً لماركس الشاب الذي يركز على العامل الإنساني وأولويته، ولكن هذا المفهوم اختفى تماماً في الأعمال التالية **للبيان الشيوعي**.

ولكن من ناحية أخرى خطا عصمت سيف الدولة خطوة للأمام استطاع أن

يطور بها مفهوم الجدل ويتجاوز به مفهوميه عند هيغل وعند ماركس عندما نجح بتنظيم خطوات الجدل في لغة فلسفية بسيطة وتطبيق هذا بحزم على مجموعة كبيرة من المقولات النظرية.

نعم استفاد سيف الدولة من الماركسية كما استفاد كل الفكر النظري في القرن العشرين. . القرن الذي يمكن اعتباره «قرن الحوار مع الماركسية» سواء معها أو ضدها.

ولو عاد د. أحمد عبد الحليم إلى المقولات التي اجتهد بشأنها سيف الدولة وحللها سيجد أن عصمت سيف الدولة «خارج الماركسية» تماماً وهو أمر يمكن التدليل عليه وإن كان ليس هنا مجاله التفصيلي.

٥ ـ حبيب عيسى

حقيقة فجعت بالبحث المقدم من الدكتور حسن حنفي عن نظرية الثورة العربية، فقد توقعت عندما علمت أن الدكتور حسن حنفي سيقدم بحثاً عن نظرية الثورة العربية أن نكون أمام بحث فلسفي، ولو من موقع الاختلاف مع المنظومة الفكرية المركبة للدكتور عصمت سيف الدولة، ونحن حقيقة بحاجة إلى قراءة نقدية لنظرية الثورة العربية من مواقع الاختلاف، لكنني فوجئت ببحث يبدو من قراءته أن كاتبه لم يقرأ نظرية الثورة العربية. والأمثلة كثيرة أكتفي بذكر مثل واحد، فالدكتور حنفي يسأل لماذا جدل الإنسان وليس جدل المجتمع؟

إن أي قراءة سريعة **لنظرية الثورة العربية** تبين أن الدكتور عصمت سيف الدولة قد أكد في مقدمة الدخول إلى منهج جدل الإنسان أن الإنسان الفرد غير موجود وأن الإنسان موجود دائماً في المجتمع، وأن ضرورات البحث العلمي اقتضت أن يبحث في الإنسان لدراسة قانونه النوعي ثم إعادته إلى المجتمع ليمارس الجدل الاجتماعي. والدكتور حنفي على ما يبدو مر بسرعة على جدل الإنسان، لكنه لم يطلع على الجدل الاجتماعي الذي يمارسه الإنسان في مجتمعه على الإطلاق. أما علاقة نظرية الثورة العربية بالإسلام والماركسية والناصرية والأحزاب القومية والليبرالية فهي علاقة بالغة الدقة وتحتاج إلى تدقيق وعمق في قراءتها، ذلك أن **نظرية الثورة العربية** للدكتور عصمت قد أعملت منهجها في علاقة متداخلة مع تلك المنظومات الفكرية التي أغنت الفكر البشري. أما عن التعقيب المقدم من قبل الأستاذ مخلص الصيادي فقد أسعدنا أن يقول إن ما جاء في الكتاب الذي كتبه مع الأستاذ مجدي رياض حول منهج جدل الإنسان يحتاج إلى إعادة نظر جديدة به وكنا ننتظر وجهة النظر الجديدة لمناقشتها لكن للأسف نجد أنفسنا بمواجهة غائبين. أما عن البحث الثاني المقدم من د. أحمد

عبد الحليم فقد قدم وجهة نظر تستحق الكثير من التدقيق والنقاش. فمن الثابت أن مبدع جدل الإنسان قد وضع منهجه في السياق التاريخي لتطور الفكر البشري، وبالتالي فإن منهج جدل الإنسان ككل المناهج الفلسفية في التاريخ فيه من المناهج السابقة عليه وفيه الإضافة التي تميزه وتقدمه كمنهج جديد. وهكذا فإنني كنت أتوقع من الباحث د. أحمد عبد الحليم أن يقول لنا رأيه في جدل الإنسان كقانون. وهل الجدل في الفكر المطلق أم في المادة أم في الإنسان كما يقول منهج جدل الإنسان، لكن للأسف لم يفعل.

أما ما قال به الأستاذ فؤاد السعيد المعقب على البحث من أن تلامذة الدكتور عصمت سيف الدولة مقصرون في إغناء النظرية في موضوع الحرية فإنني أوافق على ذلك وأكثر منه.

٦ ـ أمين اسكندر

ـ لا بد من أن أعترف بأني لم أفهم ما كتبه الدكتور حسن حنفي. ولا بد أن أعترف أيضاً أني حاولت قراءة ما كتبه أكثر من مرة محاولاً استخراج شيء فلم أجد سوى محاولة للإحصاء الشكلي.

ـ ورقة د. أحمد عبد الحليم عطية ورقة جادة ـ ويهمني أن أتناول بالحوار قراءته لعصمت سيف الدولة من منطلق أن عصمت قدم رؤية عربية للماركسية، وفي الحقيقة أنا مختلف مع تلك الرؤية ـ رغم اقتناعي بأن عصمت تأثر كثيراً بالنسق الماركسي والمغلق وتأثر بتسلسل الأنساق في الماركسية.

إلا أن القول بأن عصمت قدم رؤية عربية للماركسية قول خاطئ بإجماله حيث إن الماركسية تستند في جوهرها إلى المادة كأساس للتطور، وإلى أن الطبقة هي عماد الفعل الاجتماعي وأن الصراع هو جوهر الوجود.

أما قراءة عصمت فهي مختلفة.

وأستطيع أن أقول إن هناك مفكرين من أمثال ياسين الحافظ والياس مرقص والطيب تيزيني وعبد الله العروي وغيرهم قدموا قراءات عربية للماركسية استندت إلى المنهج المادي الجدلي في تفسير الوقائع العربية. إلا أن عصمت أبدع منهجاً آخر مختلفاً عن المادية الجدلية والتاريخية وفسر به التطور التاريخي الاجتماعي للأمة العربية ووصل به إلى نتائج متسقة حول حقيقة الأمة والنضال من أجل وحدتها.

٧ ـ أحمد الصاوي

أولاً: أتفق إلى حد بعيد مع الملاحظة التي أبداها د. حسن حنفي حول أن الإطار المرجعي والمنهل المعرفي للدكتور عصمت سيف الدولة كان إطاراً غربياً وربما أملت جهوده لنقد الفكر الماركسي مثل هذا الميل نحو الغرب.

ويبدو ذلك واضحاً في كتاب مثل **العروبة والإسلام**، مثلما نرى في تبنيه للنظريات الغربية في نشأة وتكون الأمة ولرؤية الكتاب الغربيين لتاريخ الشرق بعد البعثة النبوية في ما يتصل بتفسير العوامل التي أدت إلى تعرب الأمة العربية وحفاظ قوميات أخرى كالإيرانية والتركية على هويتها رغم انغماسهما في الإطار الحضاري للإسلام. فقد رأى كما رأى المستشرقون أن هاتين الأمتين كانتا قد استكملتا بناءهما القومي قبل الإسلام وهو ما يخالف الأمر الواقع والمادة التاريخية الأصلية المتوافرة في المصادر العربية.

فالأتراك على سبيل المثال كانوا في عصر السلاجقة على أقل تقدير مجرد قبائل رحل تتنقل في ما بين التركستان الشرقية على تخوم الصين وهضبة الأناضول في تماس قارة آسيا بأوروبا، ولم يبدأ الأتراك في التخلص من إسار التبعية للغة الفارسية كلغة ثقافية وإدارية إلا في عهد الدولة العثمانية، وإلى أبعد من ذلك فإن مصر ربما كانت عند بداية الفتح الإسلامي بمثابة أمة أو قريبة من ذلك.

والحقيقة أنه في هذا الصدد يمكن القول بأن تطبيق منهج جدل الإنسان كان سيقودنا إلى ملاحظة الخصوصية في نشأة العروبة عبر عملية تاريخية متواصلة كان محورها وبؤرتها هي تلك الأمم التي شهدت ازدواجية لغوية قبل الإسلام، حيث كانت تسود فيها لغة إدارية عليا فرضها المستعمر (كاليونانية واللاتينية)، وأخرى تستخدم كلغة تخاطب مثل الأرامية والقبطية والبربرية.

الفصــل السابــع

استراتيجيا الحركة القومية

(حلقة نقاش)

المداخــلات الافتتاحيــة

١ ــ استراتيجيا الحركة القومية العربية

حبيب عيسى(*)

عود على بدء. . . في رحاب الشيخ الرائد

في تموز/يوليو عام ١٩٧٤ أراد أحدهم أن يتحدث عن الحركة العربية الواحدة، وفي ١٢ آب/أغسطس من العام ذاته ١٩٧٤ أوقد أبو ذر ناره رغم حرارة آب/أغسطس واستل سفوده يشوي الحديث ويقلبه على نار هادئة.

قال أبو ذر للمتحدث في حينه: «إنني أحاول أن أكون هادئاً في ما مسست به موضوعاً لو تحاور فيه اثنان على قبري لهبت عظامي تشترك في الحوار».

كان أبو ذر هنا هو عصمت سيف الدولة الذي استعار اسم الصحابي الجليل الذي عاش وحيداً ومات وحيداً.

قال أبو ذر الغفاري مفسراً وحدته: «ما زال بي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى لم يبق لي غير قول الحق صديقاً».

قال عصمت سيف الدولة مواسياً شيخه وهو يستعير اسمه في القرن العشرين: «لا عليك أبا ذر، كنت بغير صديق، الآن أنت قدوة، ألسنا نعود إليك بعد مئات من السنين نستمد شجاعة قول الحق المر من الانتساب إلى اسمك».

الآن نستعير ما قاله شيخنا إلى شيخه فنقول: لا عليك عصمت سيف الدولة، رحلت قبل أن يتحقق الحلم، الآن أنت قدوة، والحلم ما زال مشروعاً، نقول ذلك بعد سنين قليلة من رحيلك، نستمد شجاعة قول الحق المر من الانتساب إلى نهجك الصارم والشجاع.

اليوم تتحقق الخطوة الأولى إلى الحلم. . . ها هم نفر يتجاوزون مرحلة الانفعال

(*) محام ـ سوريا.

إلى المجالات الرحبة للفعل الإيجابي الجاد، ويضعون حداً لمأساة أبي ذر التي تحدثت عنها عندما قلت:

«يؤمن أبو ذر إيماناً مطلقاً بأن (الاكتفاء) بالحديث عن الحرية والوحدة والاشتراكية والثورة العربية وفلسطين المغتصبة... الخ، قد أصبح عاراً وضراراً، وبأنه قد سقطت قيمة الكلمات إذ انتهكت مضامينها واهترأت الفاظها، والحرية عبودية والوحدة انفصال، والاشتراكية استغلال، والثورة العربية استرخاء على صفحات المجلات في حفل من المبارزات الكلامية، وفلسطين المغتصبة قد حملت سفاحاً ووضعت خيانة...».

فهل نضع حداً لهذه المأساة...؟

وهل نكون كما يجب أن نكون...؟

المحور الأول: حال الأمة

١ ـ **على صعيد المشهد الدولي**: تطور مفهوم الحلف المقدس إلى الحلف الأوروبي الاستعماري في أواخر القرن التاسع عشر ثم تطور إلى عصبة الأمم في الربع الأول من القرن العشرين ثم إلى هيئة الأمم المتحدة في منتصف القرن العشرين ثم إلى النظام الثنائي القطب ثم إلى القطب الأمريكي الوحيد... لقد تأسس هذا النظام الذي يسمونه (النظام الدولي) على مبدأ تنظيم سيطرة الأوروبيين على العالم والانتقال بالأوروبيين من الصراع على موارد أوروبا وأمريكا الشمالية ـ التي أباد الأوروبيون أهلها الأصليين ـ إلى مرحلة الصراع على موارد العالم، وكان هذا كله تتويجاً للقرون الخمسة الأخيرة من الألفية الثانية حيث جاب قراصنة أوروبا العالم، وصاغوا من أعراف القراصنة ما أسموه «القانون الدولي»، وأنشأوا هيئات أسموها دولية، وهي في حقيقة الأمر هيئات تنظم عمليات نهب العالم والسيطرة عليه.

لقد كان نصيب الوطن العربي من هذا كله وصايةً أو انتداباً وحماية واستعماراً وقواعد واحتلالاً ومن ثم عدواناً مستمراً حتى الآن على الوطن العربي، وتخضع الثروات العربية المادية والبشرية للنهب المستمر والمزدوج لصالح قوى الهيمنة الدولية ولصالح قوى الهيمنة المحلية.

٢ ـ **على صعيد قوى الهيمنة المحلية**: لقد احتاجت قوى الهيمنة الدولية إلى النصف الأول من القرن العشرين لتثبت حدود تفتيت وطن الأمة وشعبها وإنشاء دولة الصهاينة. واحتاج النظام الإقليمي الذي أقامته إلى النصف الثاني من القرن العشرين لبناء مؤسسات هشة يراد لها أخيراً تدشين الشراكة بين النظام الإقليمي ودولة الصهاينة تحت الرعاية الإمريكية.

٣ ـ **على صعيد البنى السياسيةَ للأمة**: إن البنى السياسية للأمة تفتتت تحت

ضربات النظام الدولي خلال القرن المنصرم، وشهدت السنوات الأخيرة من القرن العشرين بخاصة مجتمعاً عربياً تفككت قواه السياسية الحية وغدا عارياً أعزل من قوى المقاومة والدفاع.

٤ ـ **على صعيد الحركات القومية**: لقد أصاب الحركات القومية ما أصاب البنى السياسية عموماً، ونتيجة ضعف البنى الفكرية لتلك الحركات، ونتيجة ضعف بناها التنظيمية، فإن الحركات (والأحزاب) تاهت على الطريق إلى الوحدة العربية أحياناً أو تحولت إلى قوى تستخدمها دول النظام الإقليمي أحياناً أخرى، وذلك بسبب الخطأ الفادح الذي وقعت فيه عندما لم تدرك مغزى النظام الإقليمي في الوطن العربي، فتصور البعض أن مجرد السيطرة على الدولة الإقليمية يكفي لإضفاء صفة القومية عليها، وتصور البعض الآخر أن أجهزة الدولة الإقليمية قادرة بالتوجيه القومي على تحقيق الأهداف القومية، واكتشف هؤلاء وأولئك بعد فوات الأوان أن الدولة الإقليمية ابتلعتهم وابتلعت أحلامهم واستخدمتهم في مشاريعها التفتيتية عوضاً من أن يستخدموها في مشاريعهم القومية.

إن الأحزاب والمؤسسات القومية التي بدأت إرهاصاتها مع بداية القرن العشرين، واكتملت تنظيماتها مع منتصفه، واعتلت سلطات النظام الإقليمي في بعض المواقع، اندثرت مع نهاية القرن ولم يبقَ منها إلا الأشلاء.. لكنها تركت تراثاً خصيباً وتجربة فذة لا بد من الانكباب على دراستها بعناية فائقة لتجنيب الأجيال العربية القادمة الأخطاء والانحرافات.

٥ ـ **على صعيد البنى الفكرية**: لقد تحولت الساحة العربية خلال القرن العشرين إلى (حقل تجارب) للأفكار والأيديولوجيات التي أنتجتها البشرية، ولا نكاد نعثر على نظرية أو منهج سواء من الماضي السحيق وحتى الحاضر المر إلا تشكلت حكومات هنا وهناك على طول الأرض العربية وعرضها تتلمس الخلاص على هديها.

صحيح أن هذه الأرض العربية فيها الكثير من التغريب والتخريب، لكن بفعل عمق الصراع على هذه الأرض العربية فإن تجربة بالغة الثراء قد حدثت، وجاءت أحداث القرن لتضع حداً لكثير من الصراعات الفكرية، وتفتح ساحات أخرى للحوار والصراع وترشح هذه الأمة مرة أخرى لتنتج رسالة خلاص معاصرة للبشرية.

وإذا كانت هذه الأمة تعتصم هذه الأيام بسجيتها لدفع موجات التخريب والتغريب... فإن هذا في الوقت ذاته تعبير حي عن استعداد لاستقبال رسالة التغيير بعد قرن من التفتيش في العصور المنصرمة، وبعد قرن من التدقيق في الترجمات الكثيفة لكل ما أنتجته البشرية. فالأمة تدرك والأعداء يدركون أيضاً، أن التغيير هنا في وطن العرب عندما تدق ساعته فإن قوة هذه الأرض لن تمنع صداه من أن يتردد في مغارب الأرض ومشارقها.

المحور الثاني: المنطلقات

١ ـ على صعيد المشهد الدولي: إن البشرية وبعد التطور الذي شهدته في مجالات الفلسفة والعلوم والآداب والثقافة تستحق نظاماً دولياً متوازناً وعادلاً يتناسب مع التطور الذي بلغته الإنسانية. ومن غير المعقول ولا المقبول أن يستمر نظام القرصنة الأمريكي الذي يحكم عالم اليوم.

إنه نظام تدمير الكون وتلويث الكوكب واستعباد البشر وتقسيم العالم إلى عوالم عليا وسفلى أو جنوب وشمال.

والأمة العربية هي من أكثر أمم وشعوب العالم تضرراً من مثل هذا النظام، وبالتالي فإن حركة التحرر العربي أَوْلى بأن تكون في طليعة القوى الإنسانية الناهضة لتحرير العالم من براثن هذا النظام.

فالعالم في ظل التطور الحضاري المنشود ليس عالماً من السادة والعبيد، وإنما عالم واحد يقوم على المساواة بين الشعوب، وإن الشعوب بما فيها الأمة العربية الموحدة الفاعلة هي المرشحة لبناء هذا النظام الدولي العادل.

٢ ـ على صعيد الأمة: نحن ننطلق من حقيقة أن الأمة العربية قد اكتملت تكويناً منذ أن تمكن المجاهدون العرب بقيادة الصحابة والتابعين من هزيمة أقطاب النظام الدولي الفاسد الذي كان سائداً في ذلك الوقتِ، فحرروا الأرض العربية من العدوان الأجنبي وتم التفاعل بين الشعوب والقبائل والعشائر التي تسكن هذه الأرض فتوحدت ثقافةً وأهدافاً، وبالتالى فإن أي عدوان على الأمة العربية بالتقسيم أو بالاحتلال هو عدوان يجب أن يدفع بالطرق المناسبة.

٣ ـ على صعيد إعادة بناء القوى السياسية: إن القوى السياسية التي دمرها النظام الإقليمي في الوطن العربي أو تلك التي وهنت لأسباب تتعلق ببنيتها الفكرية والتنظيمية لم تعد صالحة بعد كل هذه التطورات التي شملت العالم وتجاوزت بناها الفكرية والتنظيمية.

اننا ندعو القوى والأحزاب السياسية كافة أو ما تبقى منها إلى المراجعة الشاملة لأفكارها وأساليبها، وأن تستجيب لحاجة إعادة بناء هيكلية وتنظيمية وفكرية تنسجم مع الحقائق التي أفرزتها التجربة المرة للقرن العشرين، وأهم هذه الحقائق الاعتراف بالوجود القومي للأمة العربية ولو كانت هذه القوى والأحزاب غير قومية من الناحية العقائدية.

فانطلاق هذه القوى من الوجود القومي للأمة، واعتبار ساحة الأمة هي ساحة

عملها معيار لمدى تخلصها من الانخراط في مشاريع التفتيت والتقسيم.

فلتتعدد المنابر والآراء والقوى، وليعلن كل فريق ماذا يريد للأمة العربية وليفتح باب الجدل الاجتماعي واسعاً، وليحتكم الجميع في النهاية لإرادة الأمة، وليلتزم الجميع بعقد اجتماعي مؤداه أن تحقيق ما يريده كل فريق للأمة العربية مرهون بمقدرة القوى الحية وتحالفها في معركة تحرير الأمة من العدوان المتعدد الأشكال والجنسيات، ثم وبعد التحرير والتوحيد ليدعُ كل فريق إلى برنامجه وعلى ماذا يتفق أو يختلف مع الآخرين.

٤ ـ **على صعيد بناء التنظيم القومي**: لقد استنفد القوميون العرب خلال القرن العشرين مراحل التجريب لبناء التنظيم القومي. وتأكد للجميع أن الفشل الذي أصاب هذه التجارب لم يتأت من كون هذه التجارب قومية، ولكن من كونها لم تكن قومية كما يجب.

الدروس على أية حال حية، والنتائج قاطعة، و«الطليعة العربية» حاجة وضرورة... كيف نبنيها ومتى...؟ هذا هو السؤال...

٥ ـ **على صعيد التحالفات**: إن الطليعة العربية كتنظيم قومي للأمة مطالبة بأن تكون العصب والعمود الفقري لتحالف عريض يضم كل القوى الحية في الأمة التي ترفض واقع التبعية والتفتيت أياً كانت الأفكار التي تدعو إليها، ذلك أن معركة تحرير الأمة مفتوحة، وكل عربي له مكانه وموقعه الذي ينتظره في خندق المعركة، ولكل عربي بعد ذلك حق الاختلاف على أي شيء.

المحور الثالث: الغايات الاستراتيجية

١ ـ **على صعيد المشهد الدولي**: إن مفهومنا للحركة القومية يقوم على منهج إنساني يرى أن الإنسان.. وبالتالي المجتمعات البشرية في تطور مستمر لا يتوقف، وأن البشر عندما يستنفدون مرحلة ينتقلون إلى أخرى. والأمة العربية عندما تحقق وحدتها ستسهم إسهاماً فعالاً في بناء نظام دولي متوازن عادل.

٢ ـ **على صعيد الأمة**: إن الحركة القومية العربية تستهدف تحرير الأرض العربية، كل الأرض العربية، وتوحيدها، ورفع الظلم والهيمنة عنها، وفتح مجالات استثمار الثروات العربية، وحل المشكلات التي يعانيها المجتمع العربي، ذلك أن هذه المشكلات هي مشكلات قومية ولا تحل إلا في إطارها القومي، وإخضاع الثروات والبشر لتخطيط شامل يردم الهوة التي حدثت بين الأمة والتقدم العلمي، وتسترد الأمة علماءها وباحثيها الذين لا يجدون مجالاً لأبحاثهم على أرض أمتهم في ظل

الأوضاع الشائهة الراهنة، وتسترد الأمة أبناءها، أبناء شهداء التحرير والمقاومة الذين طاردهم النظام الإقليمي فألقوا بأنفسهم في قوارب تهيم بهم في البحار حتى إذا وصلوا عملوا على تنظيف شوارع المستعمرين الذين طردهم آباؤهم وأجدادهم، أو تحملوا مذلة الاصطفاف أمام سفارات دول الهيمنة يستجدون «سمة دخول». . .

إن للأمة حقاً، كما أن لكل الشعوب المنهوبة ثرواتها، حقاً في الثورة العلمية التي حصلت إن كان على صعيد العلوم التي نشرها العرب أيام نهضتهم، أو على صعيد مشاركة العلماء العرب في النهضة العلمية التي يدعيها الغرب لنفسه هذه الأيام، أو على صعيد الإمكانيات والثروات التي ينهبها الغرب من بلاد العالم، ومنها بلادنا.

إن هناك عهوداً من السيطرة الأجنبية والتخلف فرضت على الأمة وأدت إلى تشويه في توزيع السكان بين المحيط والخليج. ولا بد للحركة القومية من ثم أن تعيد رسم خريطة الأمة بشرياً واقتصادياً. وسيتاح للشعب العربي أن يعيد وصل ما انقطع من صلات وتفاعل. وستستعيد جوامعنا وكنائسنا دورها الإشعاعي والمركزي. وستستعيد الأمة ما تتمكن من استعادته من ثروتها المنهوبة وآثارها المنهوبة، وأهم من هذا وذلك ستستعيد دورها المسروق منها هذه الأيام، هذا الدور الذي أثبتت التجارب الحية أنه لها، وأن عليها أن لا تتخلى عنه مرة أخرى، حتى للذين يدعون أنهم يحملون أفكارها وديانتها.

الأمة عندما تستعيد دورها لن تحيا بما تملك وحسب، وإنما ستعيد لرسالة الإنسانية والحضارة القائمة على المساواة والعدالة توهجاً أشد ما تكون الإنسانية حاجة إليه هذه الأيام.

٣ ـ **على صعيد الدولة القومية**: إن هناك خلطاً مقصوداً بين مفهوم الدولة القومية والدول الإقليمية التي حكمها قوميون أحياناً. . والفرق بيّن وشاسع بين النموذجين، فالقوميون الذين حكموا الدولة الإقليمية لم يحولوها إلى دولة قومية للأمة، بل العكس، فإن تلك الدولة الإقليمية طوعت القوميين أحياناً، وخذلتهم في معاركهم القومية أحياناً أخرى، وأكلت أحلامهم القومية في الأحوال كلها.

الدولة القومية التي يتطلع القوميون لبنائها هي الدولة التي تتطابق حدودها مع حدود الوطن والأمة. وبالتالي تمتلك الأركان المشروعة للدولة وهي:

ـ الوطن: الوطن العربي

ـ الشعب: الأمة العربية

ـ السلطة: وهي السلطة المشروعة، أي يجب أن تتوافر لها عناصر الشرعية

والمشروعية، ونحن هنا لن نستبق الأحداث ونتحدث عن طبيعة هذه الدولة وتفاصيل أجهزتها وطرق إدارتها وتداول السلطات فيها. لكن لا بد من تحديد الثوابت التي يبني عليها القوميون مؤسساتهم القومية ومنها الدولة:

أولاً: إن مؤسسة الدولة القومية يجب أن تتيح أوسع الفرص لمشاركة الشعب في اتخاذ القرارات على مختلف الصعد، كما ستؤمن تكافؤ الفرص. وبالتأكيد فإن دولة الأمة العربية لن تكون شكلاً من أشكال الدول الرأسمالية أو الشمولية، ولكنها ستكون دولة الإنسان العربي الحر من كل أشكال القيود، والذي ستتاح له كل الفرص لممارسة هذه الحرية. ذلك أن الجدل الاجتماعي هو الذي ينتج التطور، والجدل الاجتماعي لا يمكن أن يمارس في ظل أجواء القهر السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو الثقافي.

ثانياً: إذا كانت الحركة القومية هي التي ستنجز عمليات التحرير والتوحيد، ومن ثم الوصول إلى دولة العرب القومية، فإن هذا لا يعطي القوميين أي حق في احتكار حكم الدولة القومية. ذلك أن مقدرة القوميين على التحرير والتوحيد لا تعطيهم الحق في الانفراد بالإدارة والحكم حيث المهام مختلفة والمقدرات المطلوبة لذلك مختلفة أيضاً. إن إدارة مؤسسات الدولة القومية ستكون متاحة للقادرين الذين سيختارهم الشعب العربي، أما كيف يتم هذا الاختيار، وكيف سيتم تداول السلطات فهذا سيتم في حينه استناداً لمبدأ المساواة الموضوعية وليس الشكلية لكل مواطني الدولة القومية.

ثالثاً: إن التعددية السياسية ستكون متاحة في الدولة القومية، وحرية طرح البرامج السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والفكرية مكفولة للجميع. وهذا يعني أن السلطة في الدولة القومية سوف يتولاها الفصيل السياسي الذي يقدم برنامجاً مقنعاً للغالبية من أبناء الأمة، أياً كان هذا الفصيل، وأياً كان نهجه.

رابعاً: إن أجهزة الدولة القومية وفي سنواتها الأولى ستنشغل في إعادة توزيع الثروات العربية، وإعادة هيكلة المجتمع العربي والعمران العربي، والزراعة العربية، والصناعة العربية، واسترداد ما يمكن استرداده من الثروات العربية المنهوبة أو المهربة، ولكن السنوات التالية ستكون حافلة بالبناء والتنمية والاستثمار الشامل لكل إمكانيات الأمة وطاقاتها.

ونختم بما قال به شيخنا الذي نتحدث هنا بوحي من أفكاره: «لما كان الجدل الاجتماعي هو الطريق الوحيد الذي يعرف به الناس في المجتمع الغاية فإن النظام القانوني في المجتمع لا يكون مشروعاً إذا تضمن قيوداً سياسية أو اجتماعية على مقدرة الناس على الجدل الاجتماعي».

٢ ـ استراتيجيا الحركة القومية

مجدي حماد

تعتبر أية «استراتيجيا» بمثابة أداة لتحقيق أهداف محددة، فهي علاقة بين وسائط وأهداف، وهي تكييف الوسائل المتاحة كافة، والموارد والإمكانات الداخلية والخارجية لتحقيق تلك الأهداف. ومن المهم هنا تأكيد أن أية استراتيجيا سياسية، طالما أنها تدور في إطار صراع الإرادات، تشهد دوماً تفاعلاً بين الحلم والأمل من ناحية، والفكر والعمل من ناحية أخرى.

ويتألف الإطار الفكري لبناء أية «استراتيجيا» ـ من الناحية الإجرائية ـ من عناصر عدة، لعل من أبرزها ثلاثة: **أولها** الموقف الذي تسعى الاستراتيجيا إلى مواجهته، **وثانيها** الأهداف المتوخاة، **وثالثها** الخطة التي تتضمن بدورها عناصر الإمكانات المتوافرة والتي يمكن توفيرها، والسياسات والوسائل والأدوات، والمراحل الزمنية، طالما أن الهدف النهائي لا يمكن تحقيقه مرة واحدة. وتعرض هذه الدراسة الخطوط العامة لاستراتيجيا الحركة القومية وفقاً لهذا الإطار الفكري.

الموقف الراهن: تأسيس مرحلة الانحسار القومي

يلح علي باستمرار السؤال الكبير المطروح أمام تلك الندوة حول «استرايتجيا الحركة القومية»، ومحاولة تصور «المخرج» المتاح أو «البديل» الممكن، وأصل في الغالب إلى إعطاء الأولوية، في تأسيس مرحلة الانحسار القومي واحتمالاتها المستقبلية، لأربعة عناصر رئيسية، تنسج أربع علاقات متشابكة:

أولاها: الطبقات الحاكمة، فرغم الأهمية البالغة لدورها، إذ هي في النهاية التي تتخذ القرارات العادية منها والمصيرية، إلا أنها لا تنال حظها من الدرس والتحليل، وبخاصة من زوايا أربع: ١ ـ تركيبها الاجتماعي والوظيفي. ٢ ـ قدراتها السياسية والتنظيمية. ٣ ـ اختياراتها الأساسية. ٤ ـ الأزمات السياسية والاجتماعية المترتبة على

كل ذلك.. وبخاصة تلك الطبقات نجحت في «نزع سلاح» الأمة نفسياً وقومياً ودولياً.. وعسكرياً من قبل ومن بعد، وخلقت بالتالي دولة قوية بمواطن ضعيف.

ثانيتها: الطبقات المحكومة، وهنا التركيز على «تغييب الجماهير» من ناحية، و«اغتراب المثقفين» من ناحية أخرى. إن الأساس الذي يستند إليه توقع استمرار الانحسار هو رد الفعل الجماهيري السلبي، كما برز تجاه الأحداث الجسيمة التي شهدتها الثمانينيات والتسعينيات، باعتباره مؤشراً أكيداً لغياب الجماهير العربية عن ساحة الفعل. كذلك فإن «الفكر» لم يعد رائداً ولا مناضلاً بأي معنى، بعد أن تحول قطاع من المثقفين حتى من دور «فقيه السلطان» إلى دور «مهرج السلطان»، بينما نحن نبحث أساساً ـ في تصور المخرج أو البديل ـ عن دور للمثقفين بداهة!

ثالثتها: الأمن القومي العربي، فالحديث كثير عن الأمن القومي وعن اختراقه وكأنه «حقيقة قائمة»، ولذلك فالفهم والمضمون قليل أو غائب. وإذا كان «الأمن هو التنمية»، فإن ذلك لا بد أن يعكس قضايا بالغة الخطورة على حاضر الأمة ومستقبلها، وطنياً وقومياً معاً؛ من التعليم والثقافة، إلى الديون والتبعية، ومن الشرعية القومية والهوية العربية إلى السلام والسلاح، ومن النظام الاقتصادي إلى النظام السياسي وقضايا الاستقرار والعدالة والمشاركة وحقوق الإنسان وخصوصاً أن الأمن هو السلعة الوحيدة التي لا يمكن استيرادها من الخارج!

رابعتها: عمليات التطبيع الكبرى، ويقصد بذلك لا المعنى الدارج للتطبيع مع «الصهيونية» فقط، ولكن الأهم مع «الإمبريالية»، سواء التطبيع السياسي كما تعكسه تسوية «الصراع العربي ـ الإسرائيلي» التي سبقها «رد الاعتبار» للاستعمار والاعتراف بالجميل لإسرائيل في غمار حرب الخليج من ناحية، أو التطبيع الاقتصادي كما تعكسه عمليات الخصخصة في الداخل، والانفتاح على الخارج والاندماج في السوق الرأسمالي العالمي وبخاصة بعد «الغات»، من ناحية ثانية، أو التطبيع الثقافي، وهو أخطرها جميعاً إذ ينصب على الوعي والعقل، كما تعكسه عمليات الاختراق الأجنبي، ومحاولات التغريب، وتشويه الخصائص الحضارية والقومية للأمة من ناحية ثالثة.

إن هذه العناصر الأربعة تنسج ثلاث مجموعات من العلاقات تشكل ثلاث حلقات مركزية حاكمة للمستقبل العربي:

الأولى: العلاقات السياسية الداخلية بين الحكام والمحكومين، ويبدو أنها تسير باتجاه المزيد من تشويه التطور السياسي بأيدينا، مثلما قام الاستعمار بدوره في تشويه التطور الاقتصادي والاجتماعي، وتتلخص ذلك كله كلمة واحدة أو ظاهرة واحدة نسميها «انفلات المجتمع».

الثانية: العلاقات العربية ـ العربية، ويبدو الاتجاه العام ناحية التحلل من العقيدة القومية والشرعية القومية، والالتجاء إلى سياسة «استيراد» الأمن من الأجنبي، وتعميق العلاقات الاقتصادية مع الغرب لا العرب، وتحويل الحدود الشكلية إلى حدود سياسية وثقافية. . وعدائية أيضاً.

الثالثة: العلاقات العربية مع المنظومة الرأسمالية العالمية التي تتكون من ثلاث قوى: الدول الرأسمالية الكبرى، والمؤسسات الاقتصادية العالمية، والشركات متعددة الجنسية، في ضوء أزمة «النظام العربي»، وسيادة منطق العلاقة المباشرة بين الدولة القطرية وتلك المنظومة العالمية، التي تقبض بإحكام على دفة النظام العالمي الراهن، وتوجه مساره، بما يستتبعه ذلك من عمليات تكيف «إجبارية» تفرض على الدول العربية، والنامية عموماً، من دون ما نظر إلى فداحة آثارها السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وعلينا، ونحن نفكر في المخارج والبدائل، أن نضع تحت أبصارنا أننا أمام حقائق عصر مستجد، وهي ليست قدراً لا يمكن توقيه، وإنما هي عرض يمكن تلافيه، إذ تنطوي دائماً على «مخاطر» و«فرص» من ناحية، وان الطبقات الحاكمة العربية، وقطاعات لا يستهان بها من الجماهير ومن المثقفين ـ بعد عملية غسيل الدماغ التي تعرضت لها الأمة كلها، وقسوة النتائج التي تمخضت عن الزلزالين العالمي والعربي منذ مطلع التسعينيات ـ أصبحت تتصور أنها تعيش في «عالم بدون عدو». . لا إمبريالي ولا صهيوني من ناحية ثانية، بينما يتصور قطاع من المثقفين ـ انطلاقاً من تصور أن الجماهير ستكون معه، وأن المستقبل سيكون معهما، من دون تصور حتميات قدرية تحقق نفسها آلياً ـ وأن «الصراع» لا يزال قائماً، لأن التناقض في المصالح قائم، وتصادم الإرادات قادم من ناحية ثالثة.

استشراف المستقبل العربي

يفضي استشراف مستقبل الأمة العربية إلى استخلاص مجموعة من الاحتمالات التي يمكن أن تحدد ملامح «صورة المستقبل». . إذا استمر «حال الأمة» على ما هو عليه.

وإذا كانت دراسات استشراف المستقبل العربي قد درجت على اعتماد ثلاثة سيناريوهات في نظرتها إلى المستقبل: **أولها**: سيناريو استمرار الوضع القائم؛ **وثانيها**: سيناريو التنسيق والتعاون؛ **وثالثها**: سيناريو الوحدة، فلا بد هنا من اعتماد «النسبية» عند تقرير معنى السيناريو الأول، لأن «استمرار الوضع القائم» في ظل «عالم متغير» يعني في الواقع «تنمية التخلف»، و«تعميق الفجوة» بين الذين يقفون حيث هم، مع

تغير هنا أو هناك، والذين يغذون السير نحو مستقبل أفضل وأرقى. وإذا كانت حقبة التسعينيات قد شهدت لا مجرد «عالم متغير» وفق التعبير الدارج فحسب، وإنما شهدت أيضاً انطلاقة «عالم يعاد بناؤه» بخطوات متسارعة للغاية، وعلى أسس جذرية لا مثيل لها من قبل، فقد يصعب إدراك مدى «تنمية التخلف» أو «عمق الفجوة» القائمة في هذه الحال. ومع كل ما تقدم، فإن «حال الأمة»، في مطلع قرن جديد، تكاد تفتح الطريق أمام سيناريو رابع يبدو أنه أكثر انطباقاً على الأمة العربية، وهو «سيناريو تدهور الوضع القائم»!

وتنبغي الإشارة ـ بداية ـ إلى أن الأمة العربية ليست استثناء في ما يواجهها من مخاطر وتحديات، بل إن الأسئلة المستقبلية المطروحة عليها في مطلع القرن الجديد، تكاد تتشابه مع الأسئلة المطروحة على العالم. ومع ذلك هناك جوانب خصوصية محددة تجعل ما يواجه الأمة العربية مختلفاً إلى حد بعيد، وعلى الأقل مركباً ومعقداً بطريقة أعمق، لعدة اعتبارات: **أولها**: الموارد الاقتصادية والاستراتيجية المتوافرة في المنطقة، ما يدخلها في حسابات الأمن القومي للقوى العالمية، وبخاصة بحكم حقيقة الوحدة العربية بين شعوبها، وهي خاصية لا مثيل لها على وجه الإطلاق في أي مكان آخر من العالم؛ **وثانيها**: خصوصية الوجود الصهيوني، بارتباطه العضوي مع قوى الهيمنة العالمية، وما يطرحه ذلك من تحديات؛ **وثالثها**: اجتماع أخطر التحديات الداخلية مع أخطر التحديات الخارجية، ويصعب تصور أن يكون هذا التزامن مجرد مصادفة تاريخية، فليس ذلك إلا سعياً جديداً لتحقيق هدف قديم يتمثل في تصفية النظام العربي تماماً.

ويضاعف من أهمية هذه الخصوصيات، من منظور استشراف المستقبل، أن المؤشرات الثقافية الكمية والنوعية المتوافرة تؤكد أن المجتمع العربي قد شهد، في العقود الثلاثة الأخيرة، ردة بالغة الخطورة عن الرؤى التي سادت في الخمسينيات والستينيات. فقد تراجعت النزعة المستقبلية إلى الوراء، نتيجة تفاعلات معقدة دولية وسياسية وثقافية واجتماعية، وشهدنا صعوداً لتيارات سلفية تريد أن تلغي المستقبل لحساب الماضي، حيث تصر على أن يصبح الماضي هو المرجعية الحاكمة في صنع قرارات الحاضر والمستقبل.

وتكاد «خصوصية» رابعة تضاف إلى ما يواجه النظام العربي، تتمثل في «اختفاء العدو» بمعنى من المعاني. فلا شك في أن الدول العربية كافة ستجد نفسها أمام مشهد يكاد يكون جديداً تماماً، ولم تألفه منذ نصف قرن، وكذلك إسرائيل، بعد إنجاز ما تبقى من تسويات. فهناك عناصر جديدة ستدخل هذا المشهد مع قيام «تسوية شاملة». وهي آتية، بما يعنيه ذلك من ملفات ستبقى مفتوحة، وأخرى جديدة

ستفتح، بين العرب وإسرائيل، وبعد أن يخرج كل طرف بتسويته، سيكون لكل صراعه ما بعد التسوية.. مع إسرائيل.. ومع مجتمعه.. ومع التاريخ.

ومن هنا أهمية استمرار الهيئات الأهلية العربية والمنظمات غير الحكومية في نشر ثقافة الممانعة حول لا شرعية هذا الكيان ولا شرعية وجوده، بما يخدم راية المواجهة إذا انتقلت إلى «مسقط رأسها» في فلسطين.

ويضاف إلى ذلك أن الدلائل المتواترة تؤكد أن الدولة القطرية أصبحت عبئاً على نفسها، وأنها لم تعد قادرة ـ سواء أكانت صغيرة أم كبيرة، نفطية أم غير نفطية ـ على متابعة السير. إنها أصبحت مهددة في وجودها، ليس من الخارج وحسب، بل من الداخل أيضاً، مهددة بتفاقم مشكلتي الأمن الغذائي والأمن المائي واستفحالهما. وكلتاهما، لا يقوى، ولن يقوى الأمن البوليسي على قمعهما، أو التصدي لهما أو تأجيلهما. وهنا لا بد من الإشارة إلى انعكاساتهما الخطيرة والمؤكدة على تزايد حدة التناقضات الاجتماعية واتساع الفجوة بين الأغنياء والفقراء، بما يجعل هدف العدالة الاجتماعية بعيد المنال، ويخلق بالتالي شحنة هائلة من التوتر والغضب قابلة للانفجار في أية لحظة، خصوصاً أن الحكومات العربية ستلجأ ـ في محاولتها تغطية هذه الفجوات والتناقضات، فضلاً عن تغطية المشكلات التي يخلقها «اختفاء العدو الصهيوني» رسمياً ـ إلى المزيد من تقليص الهامش المحدود لحقوق الإنسان العربي وحرياته الأساسية، والحيلولة دون تكامل المجتمع المدني ومؤسساته، بما يجعل الشكوك تتزايد حول مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي، أو المستقبل العربي من دون ديمقراطية. ومع ذلك، يبدو واضحاً أن الدولة القطرية العربية مضطرة، وستضطر قريباً أكثر وأكثر، إلى البحث عن حل مشكلة «الخبز» في التكامل والتعاون العربي، الأمر الذي يفرض نوعاً جدياً وضرورياً من التنسيق والتعاون بين الأقطار العربية في الميادين الزراعية والصناعية والتجارية، يفتح المجال لانبعاث مشروع قومي عربي، نابع من الواقع وحاجاته، وليس مفروضاً عليه أو غريباً عنه. ولهذا صح القول بأن «المجاعة سوف توحد العرب»!

استشراف مستقبل الصراع العربي ـ الصهيوني

إن التاريخ العربي الحديث، وبخاصة منذ منتصف القرن الماضي، يطبعه أساساً صدام عنيف بين نظامين متصارعين: **أولهما**: هو «نظام الشرق الأوسط»، الذي كانت تتزعمه دول الاستعمار القديم حتى سلمت القيادة إلى الولايات المتحدة، **وثانيهما**: هو «النظام العربي»، الذي يعبر عن هوية المنطقة، وتفرضه ضرورات مصالح ومقتضيات أمن بين شعوبها العربية، فضلاً عن حقائق التاريخ والجغرافيا. والصراع

بين هذين النظامين هو تعبير عن الصراع الأساسي في المنطقة ضد قوى الهيمنة المتغيرة.

ولذلك فإن ما يجري في المرحلة الحالية، التي انطلقت منذ «مؤتمر مدريد» عام ١٩٩١، هو فصل جديد تسعى الولايات المتحدة وإسرائيل إلى أن يكون فصلاً أخيراً لحسم هذا الصدام التاريخي لمصلحة «نظام الشرق الأوسط». إن هناك «خريطة سايكس بيكو». فتلك الخريطة القديمة كانت عملية «توزيع إرث» السلطنة العثمانية، لكن الخريطة الجديدة تحاول أن تكون شهادة ميلاد نظام جديد على حساب هوية المنطقة ومصالحها وأمنها.

ومؤدى ذلك أن الصراع ضد قوى الهيمنة سيستمر، حتى مع التوصل إلى اتفاقات شاملة للتسوية، وأن الدور الصهيوني سيستمر أيضاً في خدمة أهداف الولايات المتحدة في المنطقة، إلى جانب تحقيق مصالحه الخاصة. ومعنى ذلك أن أية تسوية ـ مهما كان شكلها ونطاقها ـ لن تحل الصراع ولن تنهيه، طالما استمر «الوجود الاستيطاني الصهيوني» في فلسطين، بنوازعه العنصرية، والعدوانية والتوسعية، وبارتباطه العضوي بالقوى الاستعمارية.

ومن ثم يتوجب علينا التمسك بتعريف للصهيونية لا يكون خاضعاً للمساومة؛ إنها حركة عدوان على الأمة العربية، احتلت فلسطين من أجل امتلاك موقع للهيمنة على العرب جميعاً. وقد نجحت من خلال الارتباط العضوي مع القوى الاستعمارية الطامعة في إخضاع العرب. تغيرت القوى الداعمة لها، ولكن الثوابت استمرت كما هي: حراسة التجزئة العربية، وترسيخ التبعية والتخلف، والتصدي لمشروعات الاستقلال الوطني والتوجهات الوحدوية العربية.

إن التسوية الرسمية توشك أن تستكمل حلقاتها، ومع ذلك يبقى السؤال مطروحاً: هل يمكن أن يحل السلام في المنطقة؟

إن تجارب التسوية الرسمية التي نجحت الدولة الصهيونية بإقامتها مع دول عربية تثبت باستمرار أنها غير قادرة على إطلاق سلام حقيقي على مستوى الشعوب، أو على مستوى التاريخ، بل إن السنوات التي مرت على اتفاقات التسوية قد أبعدت شعوب المنطقة عن فكرة السلام، وزودتها بهواجس ومخاوف عديدة على مستقبلها في ظل «السلام الموعود». بل لقد أصبحت هذه الاتفاقات ذاتها عائقاً أمام السلام الحقيقي في المنطقة.

إن التسوية الجارية هي حل عنصري يؤكد أسباب الصراع ويعمقها، ويوفر

مناخاً صالحاً لاستمرار المقاومة ورفض التطبيع والهيمنة. ومن هنا فإن شعار المرحلة القادمة هو الاعتصام بالمقاومة بجميع أبعادها ومفهومها الشامل، وبخاصة أن الصراع بمعناه الحضاري سيبقى محتدِماً، وإن تغيرت الأشكال والدواعي.

فمن ناحية أولى، سيبقى هناك صراع عربي ـ صهيوني، بحكم حقائق وضرورات لا مهرب منها:

أولاها: استمرار توجهات قوى الهيمنة الغربية، بما تتضمنه من تأكيد الرابطة العضوية بين الولايات المتحدة وإسرائيل. فضلاً عن حرص إسرائيل على تأكيد الانتماء للغرب، بما ينطوي عليه ذلك من امتهان الحقائق الثقافية ـ الحضارية للمنطقة العربية وشعوبها.

ثانيتها: إن أية قوة متفوقة عسكرياً على الحدود، بمعيار الأمن القومي المجرد، تعتبر قوة معادية، فإذا أضيف إلى ذلك أن إسرائيل تسعى إلى تحقيق «الأمن المطلق» بما يعنيه من «تهديد مطلق» لجوارها العربي من ناحية، وطبيعة العنصرية المجنونة التي تنطوي عليها العقيدة الصهيونية وتطلعاتها الحقيقية إلى إخضاع الأمة العربية كلها من ناحية ثانية، واحتكارها السلاح النووي من ناحية ثالثة.. لاتضح إلى أي مدى يمكن أن تستمر التسويات التي تم التوصل إليها؟.

ثالثتها: حقائق الهزيمة التاريخية التي لحقت بالأمة العربية وأثقالها، التي تسببت فيها ورسختها القيادات الرسمية، إذ لم يحدث أن استسلمت أمة لهزيمة تاريخية ساحقة فرضت عليها الاستسلام الكامل، وتجارب ألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى، وألمانيا واليابان بعد الحرب العالمية الثانية، تغني عن أي تفصيل.

رابعتها: القيود الواردة في المعاهدات التي تم التوصل إليها بين الأطراف العربية وإسرائيل، والتي تمثل انتهاكاً صارخاً لمبدأ سيادة الدولة واستقلالها وحرية قرارها الوطني، وبخاصة بعد التوصل إلى «تسوية شاملة».

خامستها: إن خبرة العلاقات الدولية تكشف عن أن المعاهدات التي تبنى على أوضاع ظالمة، كثيراً ما تسقط أو تلغى.. ولا شك في أن قيام مصر عام ١٩٥١ بإلغاء المعاهدة مع بريطانيا من جانب واحد ـ في ظل كل الظروف التي كانت سائدة آنذاك ـ ينطوي على أكثر من دلالة.

سادستها: استمرار السلوك الإسرائيلي، المبني على العنصرية والعدوانية، تجاه فلسطين، شعباً وأرضاً، حتى مع افتراض قيام «دويلة فلسطينية» في مناطق الحكم

الذاتي من ناحية، وتجاه الدول العربية المعنية، في ضوء نزعات الهيمنة الإسرائيلية من ناحية أخرى.

سابعتها: الصراع بين الأمة العربية والمشروع الصهيوني حول المياه والأسواق وموارد المنطقة وإمكاناتها.

ومن ناحية ثانية، سيبقى هناك صراع إسرائيلي - فلسطيني متعدد الأبعاد نتيجة مأزق المشروع الصهيوني نفسه:

١ - أن فلسطينيي ١٩٤٨ يحاصرونه بحق المساواة، بما يكشف الطابع العنصري واللاديمقراطي للدولة الصهيونية.

٢ - أن فلسطينيي الضفة والقطاع يحاصرونه بحق السيادة والدولة.

٣ - أن فلسطينيي الشتات يحاصرونه بحق العودة وحق تقرير المصير.

٤ - أن القدس قضية كبرى بحد ذاتها: فهناك معركة الداخل بهدف عودة أهلها إليها وتمكينهم من حقوقهم وممتلكاتهم فيها من ناحية، وهناك معركة عربية إسلامية مسيحية دولية، بشأنها من ناحية أخرى.

ولذلك فإن أية استراتيجيا لإحلال سلام حقيقي في المنطقة ينبغي أن ترتكز على إنجاز مهمتين تاريخيتين: **أولاهما**: تفكيك كل الأبنية العنصرية، القانونية والتنظيمية والمؤسسية، التي تمثلها دولة إسرائيل، وتصفية الكيان الاستعماري الاستيطاني الصهيوني، على غرار ما حدث في جنوب أفريقيا، وبما يتفق مع حقوق الإنسان والشعوب. **وثانيتهما**: إعادة الاستقرار إلى المنطقة وإقامة العدل والمساواة بين شعوبها ودولها الأصيلة، انطلاقاً من معالجة كل الآثار الناجمة عن العدوان الاستيطاني الصهيوني على فلسطين وطناً وأرضاً وشعباً.

وفي إطار مثل هذه «الاستراتيجيا»، يمكن القول إن هناك مقياساً وطنياً وقومياً ودولياً محدداً، لا شك في جدوى اعتماده، من أجل قياس أي اتفاق بشأن الصراع العربي - الصهيوني، وتقرير إمكانات مساهمته في حل ذلك الصراع، بعد كل الاعتبارات المبدئية الواردة في هذا السياق.

ويتمثل هذا المقياس - في ما يخص البعد العربي في الصراع - في أمن الوطن العربي وضمان مصالحه في التنمية المستقلة والوحدة القومية.

كما يتمثل هذا المقياس - في ما يخص البعد الفلسطيني في الصراع، المرتبط

عضوياً بالبعد العربي - في الحقوق الوطنية الثابتة غير القابلة للتصرف للشعب الفلسطيني، على حد تعبير الأمم المتحدة نفسها؛ حقه في وطنه قبل كل الحقوق، وهو حق أزلي يكاد يلتحق بالمقدسات، لا يسقط بالتقادم، ولا يقبل مفهوم التنازل. ثم حقه في العودة، وحقه في تقرير المصير، وحقه في إقامة دولته المستقلة فوق كامل ترابه الوطني.

وفضلاً عن ذلك يتمثل هذا القياس - في ما يخص البعد الدولي في الصراع - في مقاومة الهيمنة والغطرسة والطغيان ونبذ العنصرية والعدوانية والتوسعية.

وبالإضافة إلى ما تقدم، تنبغي الإشارة إلى أن إسرائيل - مثلما تقدم بالنسبة إلى الدول العربية - ستجد نفسها أمام مشهد جديد، بعد التسوية. فإسرائيل ستحصل ولأول مرة في تاريخها، على اعتراف رسمي عربي بوجودها، وعلى حدود «شرعية» و«آمنة» لم تكن لها سابقاً. إذ إن إسرائيل كانت الدولة الوحيدة في العالم التي لم ترسم الخريطة النهائية لحدودها منذ استيلائها على فلسطين قبل نصف قرن. ونظراً إلى أن المشروع الصهيوني قام على فكرة التوسع الدائم لهذا الكيان التي تتعارض، بطبيعة الحال، مع الحدود النهائية، فهذا يعني أن الدولة الصهيونية «ستصطدم» بحدودها الثابتة، في المرحلة المقبلة، مع إيديولوجيا التوسع التي وصلت إلى ذروتها في حرب ١٩٦٧. وإذا تم ذلك فإن النقاش سيتجدد في داخل إسرائيل وخارجها، من خلال ظاهرة «المؤرخين الجدد وغيرهم الذين طرحوا على بساط البحث قبل سنوات، مستقبل الصهيونية وأهدافها». كما أن إسرائيل ستواجه - في مرحلة ما بعد التسوية، وما بعد الحدود الآمنة - أسئلة أخرى لها علاقة بإيديولوجيا التماسك الداخلي التي قامت على التخويف المستمر من المحيط المعادي الذي يستبطن إحياء «عقدة الإبادة» التي يتعرض لها اليهود في تاريخهم. إن غياب مبررات إيديولوجيا التخويف ستفتح مجدداً وبقوة أكثر قضايا الخلاف الداخلي على مصاريعها بين العلمانيين والمتدينين وبين اليهود الشرقيين واليهود الغربيين، ما سيضطر قادة الدولة الصهيونية السياسيين والعسكريين إلى اللجوء مجدداً إلى إيديولوجيا التخويف من السلاح النووي الإيراني أو من الحركات الإسلامية الأصولية أو من غيرها.

ما العمل؟

وفي ضوء ما تقدم، لا يبدو هناك أي أمل لمستقبل عربي مشرف سوى بالاستناد إلى العلم والتقانة. . بعد الديمقراطية. وقد لا يبدو ذلك «حلاً» بقدر ما يطرح «إشكالية»؛ فالعلم الحديث في معظم بلداننا منقول والتجديد مظاهر مستعارة، لأن التغريب بالتقليد سهل والتجديد الأصيل مشقة. وهكذا فإنه حتى وسائل التنوير يمكن

أن تتحول في الدول العربية إلى أدوات تعتيم! كما أن وسائل وأدوات التطور والنمو والازدهار والأمن يمكن أن تصبح لها في تلك الدول استعمالات تختلف عن الهدف الذي قصده هؤلاء الذين سخروا لصنعها ما توصلوا إليه من علوم وتقانة.

ويلاحظ هنا أن ما ينطبق على العلم ـ في الوطن العربي وفي دنيا العالم الثالث ـ ينطبق أيضاً على السلاح. فالوطن العربي بالذات يشتري في كل سنة من السلاح ما تبلغ قيمته من ١٠ إلى ١٥ بالمئة من الناتج القومي. ولكن السلاح في بلدان العلم والتجديد للدفاع عن النفس، وأما في الدول العربية فإن السلاح لقهر النفس.. للقمع الداخلي وليس لعدو خارجي، خصوصاً في فترات تختلط فيها الأمور حتى أنها لا تستطيع أن تحدد: «من هو العدو؟»

وعندما تختلط الأمور فإن ما يضيع ليس هو العلم والتجديد فقط، وإنما يضيع الحلم الوطني والقومي، ولا يكون هناك بديل غير القمع والقهر. فعندما يضيع الحلم فإن الأنظمة لا يعود أمامها غير.. طريق واحد بدايته أداة إعلامية ونهايته أداة عسكرية. وليس ضرورياً أن تكون قوى السيطرة داخلية، بل العكس، فالشواهد أمامنا كثيرة على أن نظم السيطرة قد أصبحت عالمية في زمان تلاشت فيه المسافات على الأرض وفي الفضاء، وفي الوقت نفسه تمركزت المصالح والمطامع والغايات!

إن نقطة البداية تكمن في تصحيح العلاقات بين الأقطار العربية أنفسها، وداخل كل قطر، فيعاد بناء هذه العلاقات على قواعد من العقلانية والاحترام المتبادل والإدراك العميق لحجم المصالح المشتركة.

والخطوة الأولى على طريق تصحيح العلاقات على المستوى الرسمي تكون بإعادة الاعتبار لمؤسسة القمة العربية، لتصبح اجتماعات دورية، وغير خاضعة لتقلبات الأمزجة ولإملاءات الخارج، فضلاً عن تفعيل مؤسسات العمل العربي المشترك كافة.

ويقترن ذلك بضرورة إعمال مبدأ تحييد مصالح الشعوب (الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية والثقافية) عن النزاعات أو الخلافات الحكومية. فالقطيعة الشاملة خطر على الكيانات الوطنية العربية، وعلى العمل العربي المشترك ومستقبله. ثمة مصالح مشتركة يجب مراعاتها، واحترامها، وقيام آليات لحمايتها وتعظيمها. مع العلم بأن هذا المبدأ تم إقراره على مستوى القمة في مؤتمر قمة عمان عام ١٩٨٠.

أما على المستوى الشعبي، فإن الخطوة الأولى تبدأ بإعادة الاعتبار لصندوق الاقتراع في الدول العربية، كي لا نبقى مشدودين إلى نتائج صندوق الاقتراع في تل

أبيب، أو في واشنطن.. ولكي لا يبقى الغرب هو الدائرة الانتخابية الحقيقية للحكام العرب.

وفضلاً عن ذلك يمكن القول إن مواقع الأمل الحقيقي في نشأة ونمو مرحلة جديدة هي نفسها تلك المواقع الطبيعية لقوى المجتمع المدني ومؤسساته الأصيلة - وليست المصنوعة - والتي كانت دائماً حاضنة التجديد في حياة الأمة، وكانت - قبل التنظيمات السياسية - محيطاً واسعاً ولدت ونشأت فيه كل عوامل النهوض والتقدم، وهي في هذا العصر تجد نفسها في كل بلد عربي، على تواصل فعال وخلاق مع مثيلات لها على رقعة الوطن العربي وعلى اتصال حي بحركة دنياها الواسعة، وفوق ذلك تجد نفسها مدعومة ومعززة بثورة في وسائل الاتصال والمعلومات تصنع ظاهرة جديدة تماماً وغير مسبوقة في التاريخ الاجتماعي والسياسي للأوطان ولما حولها إلى آخر المدى.

ومن الممكن في هذا السياق أن يتولى المجتمع المدني (أحزاب، نقابات، جمعيات، منتديات، مراكز دراسات...) مهمة مراقبة تنفيذ الاتفاقات الثنائية والجماعية العربية. وهذه المراقبة يمكن أن تخدم أيضاً هدف تحييد المصالح المشتركة عن النزاعات الطارئة والمتغيرة، فضلاً عن الضغط على الحكومات كي تنفذ ما وقّعته من اتفاقيات ومعاهدات. ذلك لأن أزمة العمل العربي المشترك ليست في غياب النصوص، أو غياب المشروعات، وإنما تكمن في التنصّل من التنفيذ.. لأنها من قبل تكمن في النفوس! ويرتبط ذلك بالضرورة بتشجيع قيام مؤسسات المجتمع المدني وعملها في مختلف الأقطار العربية، فضلاً عن أهمية ارتباط ما هو قائم منها، وما يقوم لاحقاً، بجامعة الدول العربية على نحو ما هو قائم في الأمم المتحدة.

إن الوطن العربي يشهد مع مطلع الألفية الثالثة نهاية رسمية لحقبة تاريخية استغرقت القرن الماضي بأكمله؛ لعل من أبرز سماتها أن الأمة قد وقعت في حبائل «القرن الأمريكي» - على المستوى العالمي - و«القرن الإسرائيلي» - على المستوى الإقليمي - على الرغم من أن الطرفين الأمريكي والإسرائيلي كلاهما وافد غريب على القرن العشرين، ولم يكن معروفاً أو فاعلاً في النظام الدولي، في مطلع القرن، ولكنه حقق هيمنة كاملة، على مستوى حركته، مع نهاية القرن.. والعبرة دائماً بالخواتيم.

إن الخمسين سنة الأخيرة من القرن الماضي استهلكت مرحلة من حياة الأمة، ولم يعد باقياً لدى هذه المرحلة ما تعطيه للمستقبل، لأن قياداتها الرسمية تفتقد حرية الإرادة التي تكفل لها حرية الاختيار، بينما تتعرض الأمة لمضاعفات أزمة عميقة تهددها في مستقبلها ذاته، وليس في مجرد خياراتها. إن انقضاء مرحلة قديمة لم يعلن مجيء مرحلة جديدة، بل ربما كان العكس هو الصحيح؛ لأن تلك المرحلة - التي

استهلكت نفسها في نصف القرن الأخير ـ لا تزال مصممة، من أجل استمرار بقائها، على أن تستهلك الأمة ذاتها، كي تضمن امتداد عمرها في القرن الجديد.

إن مرحلة من التاريخ العربي وصلت إلى نهاياتها مع نهاية قرن. . وهناك زمان عربي قادم، ينتظر صياغة آماله، وينتظر تحديد مهامه، وينتظر رجاله. وحيوية الأمة العربية وحدها هي الكفيلة بتحديد مدة الانتظار!

لكن هناك ـ ابتداء ـ شرطين لازمين لكيلا يتوقف الزمن العربي: الشرط **الأول** هو استعادة الوعي بوسائل المعرفة، والشرط **الثاني** هو استعادة الإرادة بوسائل العقل!

٣ ـ نحو استراتيجيا مقترحة للحركة القومية العربية في ظروف متغيرة (مساهمة أولية في الحوار)

محمد عبد الشفيع عيسى

هناك مستويان رئيسيان للتعامل الفكري ـ الحركي مع المتغيرات السياسية، هما مستوى الإيديولوجيا ومستوى الاستراتيجيا. ويمكن تعريف الإيديولوجيا بأنها (المنظومة الاعتقادية المتغلغلة في الممارسة الاجتماعية والمعبرة عن مصالح ومدركات قوى اجتماعية محددة في مواجهة قوى أخرى). وبعبارة أخرى من عند عصمت سيف الدولة مثلاً فإن الإيديولوجيا هي جماع المنطلقات والغايات.. فهي إذن بمثابة المبادئ الحاكمة للحركة السياسية، من أين وإلى أين؟

أما الاستراتيجيا فهي تعبر عن مستوى أدنى من التعامل الفكري ـ الحركي مع المتغيرات. وأهم ما يميزها هو تركيز التعامل على الأبعاد المتصلة بعامل الزمن، على المدى الطويل والمتوسط، من خلال الأخذ بعين الاعتبار المتغيرات الرئيسية في مرحلة تاريخية معينة.

وبهذا المعنى فإن الإستراتيجيا تشتق من الإيديولوجيا، لتواجه متطلبات التعامل المرحلي. فهي أقرب إلى ما كان يطلق عليه المفكرون القوميون وبخاصة عبد الله الريماوي وعصمت سيف الدولة: «نظرية الأسلوب».

وتتضمن الاستراتيجيا العناصر التالية عموماً:

ـ الأهداف المرحلية، مع تمييز الهدف الرئيسي من الأهداف المدعمة أو المتفرعة.

ـ تحديد القوى الاجتماعية المعنية بالهدف الاستراتيجي الرئيسي والأهداف المدعمة، مع التمييز بين القوى الأساسية أو (النووية) وقوى التحالف العريض.

ـ تحديد الأداة التنظيمية والأشكال المساعدة.

ـ طريقة العمل.

انطلاقاً مما يبقى يمكن لنا المساهمة في محاولة رسم معالم استراتيجية للحركة القومية العربية في المدى الزمني الطويل نسبياً (١٠ ـ ١٥ سنة)، وذلك اشتقاقاً مما يمكن اعتباره «النواة» المشتركة للإيديولوجيا القومية العربية. وتتمثل هذه النواة الأيديولوجية في استهداف الوحدة العربية، كتعبير عن التطابق بين حدود الكيان السياسي ووعاء المجتمع القومي الذي هو هنا «الأمة العربية»، وباعتبار الوحدة غاية ووسيلة في الوقت نفسه: غاية تمثل التطابق المذكور كاستعادة «للأمر الطبيعي» لأمة بدون دولة، ووسيلة لإنجاز التطور الارتقائي للمجتمع العربي على أبعاد التحرر (القومي) ـ بما فيه تحرير الأجزاء السليبة من التراب القومي ـ والديمقراطية والاشتراكية.

وفي ضوء هذا التحديد الإيديولوجي ما هي معالم الاستراتيجيا المقترحة؟

أولاً: الهدف الاستراتيجي الرئيسي والأهداف المدعمة

يتوقف تحديد الهدف الاستراتيجي على متغيرات البعد الزمني، أي على الخصائص الحاكمة للمرحلة التاريخية الراهنة التي تعيشها الأمة العربية في عالمها وعصرها.

وهذه الخصائص ثلاث:

١ ـ واقع التجزئة والتخلف الاقتصادي واغتراب الشعب العربي عن السلطة السياسية.

٢ ـ التحدي الصهيوني.

٣ ـ سياسات وهياكل الهيمنة التي تمارسها الولايات المتحدة الأمريكية كقيادة للنظام الرأسمالي الدولي المركزي، ارتكازاً على قواعد للعمل من داخل المنطقة العربية نفسها (أو ما يسمى بالنظام الإقليمي).

ونحسب أن «الحلقة الحاكمة» في هذا الواقع المركب للمرحلة هي تلك الهيمنة الأمريكية، وتجسيداتها في المنطقة العربية. ومن هنا يثور السؤال الرئيسي: إلى أي حد يمكن الشروع في تحقيق الوحدة العربية في ظل سياسات وهياكل الهيمنة الأمريكية في المنقطة، وتداعيات التحدي الصهيوني؟

للإجابة عن هذا السؤال نبدأ بالقول إن المشروع القومي العربي ـ الوحدوي، من

المنظور الأمريكي بالذات، يمثل تهديداً ذا أربع شعب:

أ ـ إنه يعبر عن نهوض أمة، يمكن أن يزلزل قواعد النظام الدولي القائم، في مرحلة ما بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، أي النظام الدولي القائم على هيمنة (القوة العظمى الوحيدة) والتي تتوسل بمتغيرات العلاقات المتبادلة في أقاليم العالم المختلفة، لتعزيز الهيمنة ومن ثم إطالة أمد النظام الدولي المرتكز عليها لأطول مدى زمني ممكن.

ب ـ إن المشروع القومي ـ العربي بمعناه الوحدوي المركزي، يمثل في أحد أبعاده الرئيسية تأكيداً للارتباط بالإسلام باعتباره يمثل الإطار الحضاري التاريخي لتكون الأمة العربية، بالتآلف مع «المسيحية الشرقية».. وربما تعتبر أمريكا هذا النزوع المزدوج تهديداً لها إلى حد كبير.

ج ـ في مواجهة الارتباط العنصري الوثيق بين الكيان الصهيوني (إسرائيل) والولايات المتحدة الأمريكية ـ لأسباب شتى ليس هنا مجال بحثها ـ وباعتبار التوجه العدائي الأساسي للصهيونية إزاء الوجود العربي ـ وطناً وشعباً ـ فإن المشروع القومي يحمل بالضرورة توجهاً مركزياً، دفاعي الطابع ضد العدوان، وإن اتخذ أشكالاً هجومية بالاحتمال في لحظات معينة، وذلك لمواجهة الكيان الصهيوني، وكذا «النمط الأساسي» للعلاقات التي تربطه بأمريكا.

د ـ يحمل المشروع القومي العربي توجهاً رئيسياً لتعبئة الموارد العربية من أجل التنمية العربية، وفي مقدمة هذه الموارد: النفط (والغاز الطبيعي) وهو مصدر رئيسي للطاقة الرخيصة لدول النظام الرأسمالي المركزي الذي تقوده الولايات المتحدة الأمريكية، التي أسست نظاماً (إقليمياً) للهيمنة في المنطقة الرئيسية لإنتاج النفط العربي. ومن ثم تبدو المواجهة التاريخية، في المدى البعيد، امراً ممكناً بين المشروع العربي بطابعه التنموي المستقبلي وسياسات وهياكل هيمنة (القوة العظمى الوحيدة).

بذلك كله تبدو جلية أمامنا الأبعاد الأربعة للمشروع القومي العربي، كزوايا للتهديد من المنظور الأمريكي: النهوض السياسي المرتبط ببناء مكانة دولية جديدة، والعلاقة التاريخية الرابطة بين القومية العربية من جهة والإسلام المتآلف مع المسيحية الشرقية من جهة أخرى، ومواجهة الكيان الصهيوني وعلاقاته العضوية مع الولايات المتحدة الأمريكية، وأخيراً نزع قاعدة الاستغلال الرأسمالي الدولي لموارد الطاقة المنتجة في الوطن العربي.

والحال أن الحقبة التاريخية المقبلة وربما حتى نهاية الربع الأول من القرن الحادي والعشرين، هي بمعنى ما، حقبة (الهيمنة الأمريكية) كقاعدة للنظام الدولي.. وبدون الدخول في تفاصيل الاستدلال على هذه الفرضية، فإن هناك من الأسباب ما يدعو

إلى الاعتقاد بأن النظام الدولي سوف تسيطر عليه هذه (القوة العظمى الوحيدة)، بدون تهديد جدي خطير لها، استناداً إلى قدرتها غير القابلة للمنازعة تقريباً سواء في مجال التسلح غير التقليدي، أو في شبكة التعامل السياسي الدولي بممارسة النفوذ على الساحات الإقليمية المختلفة للعالم، أو في مضمار التقانة المدنية وانعكاساتها الاقتصادية، محلياً وعالمياً.

ولما كانت الأمة العربية، في ظل ما أشرنا إليه من واقع التجزئة والتخلف الاقتصادي والاغتراب عن السلطة السياسية، غير قادرة الآن على منازلة (القوة العظمى الوحيدة) وإلحاق الهزيمة بها لفرض مشروعها القومي: الوحدوي - التحرري - الإنمائي، فإن لنا أن نتوقع أن الولايات المتحدة لن تسمح للقوى العربية الفعالة - إن وجدت - بالعمل على تطبيق مشروعها المذكور.

ويدلنا تاريخ العلاقات الدولية على أن الأمم لا تستطيع تحقيق وحدتها إلا بجهد جبار، يكون من شأنه إحداث تغيير أساسي في ميزان القوى بين القوى القومية الساعية إلى الوحدة السياسية والقوى المعادية لها.. وتبرز أمامنا حالتان:

حالة الوحدة الألمانية التي اكتمل تحققها عام ١٨٧١ بعد أن قامت ألمانيا - بقيادة فعلية لبسمارك - بإلحاق الهزيمة بالأعداء الخارجيين للمشروع القومي الوحدوي الألماني والممثلين بخاصة في دولتي النمسا وفرنسا.. ولقد تم إعلان الوحدة الألمانية من داخل قصر فرساي في باريس إثر انتصار ألمانيا في الحرب السبعينية على فرنسا.

وبهذه المناسبة لا بد من تصحيح الالتباس التاريخي الشائع حول الوحدة الألمانية وما يقال من أنها تحققت بالحديد والنار. فالحق أنها لم تستخدم الحديد والنار ضد أطراف محلية ألمانية، وإنما ضد الأعداء الخارجيين الرئيسيين بالذات.

أما الحالة الثانية فهي الوحدة المصرية - السورية التي أنجزت عام ١٩٥٨ وصمدت لنحو ثلاثة أعوام ونصف عام، بفضل استغلال قيادة عبد الناصر للمزايا الناجمة عن آلية عمل النظام الدولي للقطبية الثنائية (الأمريكية - السوفياتية) في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية. وأبرز هذه المزايا توفر هامش للمناورة من جانب القوى غير المنحازة لأي من القطبين. وقد استطاع هذا الرائد من رواد حركة عدم الانحياز أن يتلاعب بمتغيرات النظام الدولي لمصلحة فرض جزئي لأحد أبعاد المشروع القومي العربي، وألحق هزيمة سياسية فادحة مستحقة بالمعسكر الغربي وحلفائه في المنطقة العربية.

فهل يتوفر في النظام الدولي القائم على هيمنة القوة العظمى الوحيدة ولربع قرن قادم تقريباً، ما يحمل على الاعتقاد بإمكان إلحاق هزيمة بها، جزئية ونسبية، لمصلحة

فرض المشروع القومي العربي؟

إن ذلك مستبعد في ما يبدو.. بيد أن الهيمنة ليست مطلقة، وإنما هي نسبية. بل الأوفق أن يقال ـ بصريح العبارة ـ إن الحقبة ليست حقبة الهيمنة الأمريكية على علاتها، وإنما هي حقبة اضمحلال الهيمنة الأمريكية في الوقت نفسه.

إن ازدهار واضمحلال القوة الأمريكية هي الحقيقة الرئيسية ذات الطابع التناقضي الجدلي المفسر للتطور المرتقب للنظام الدولي إذن.

وبعبارة أخرى مستمدة من لغة النقد البنيوي والتفكيكي للأدب، فإننا لن نشهد فقط قيام الولايات المتحدة كقوة عظمى وحيدة، وإنما سوف نشهد «موت» هذه القوة بالذات..

إن هذا يسمح لقوى المشروع العربي القومي بهامش للمناورة، وإن كان أضيق مما سبق، في ظل القطبية الثنائية.

إنه هامش مستمد بصفة غير مباشرة من التخلخل التدريجي المتوقع في قدرات الولايات المتحدة على السيطرة العالمية ومن الصعود التدريجي المتوقع لقوى عالمية أخرى سوف تشكل تفاعلاتها صورة النظام الدولي القادم (غالباً بعد عام ٢٠٢٥): كنظام ربما غلبت عليه سمات التعددية القطبية (Multi-Polarity).

فماذا تستطيع القوى العربية القومية أن تفعل في ضوء الجانبين المتناقضين لازدهار الهيمنة واضمحلالها؟

يبدو لنا أن الصيغة الناجعة للهدف الاستراتيجي الرئيسي للقوى القومية في المدى الزمني الطويل نسبياً (١٠ ـ ١٥ سنة)، في ضوء ما استعرضناه من قيود النظام الدولي والبنية العربية، يمكن أن تتحدد في ما يلي:

بناء الجيل العربي الجديد (الذي يتراوح عمره الآن بين ١٥ و٢٥ عاماً) بحيث يتولى هو تحقيق الوحدة العربية، كغاية ووسيلة، حينما يتوفر الظرف المناسب، في حدود الأجل المتوقع المشار إليه، وذلك بدءاً بدولة للوحدة النواة التي نتصور أن تضم ـ مبدئياً ـ كلاً من مصر وسوريا والسودان وليبيا، في ما نقترح أن يسمى «مربع الأمل».

ومن حول هذا الهدف الاستراتيجي الرئيسي تتحدد ثلاثة أهداف استراتيجية متفرعة أو مدعمة نلخصها في ما يلي:

١ ـ تأكيد علاقة الولاء القومي وعلاقة التماسك القومي، في وجه بروز ما يمكن اعتباره «الانتماءات الاجتماعية الصغرى» منذ نكسة ١٩٦٧ حتى الآن..

وليست هذه الانتماءات مصطنعة في حد ذاتها، وإن كانت قوى دولية و«إقليمية» تسعى لتغذيتها والاستفادة منها بمنطق «فرق تسد»، وإنما هي في حقيقتها «معبرات» عن أعماق ما نطلق عليه تجاوزاً «الطبقات الجيولوجية» لتكوين الأمة العربية والتي أسلمت مجتمعاً عربياً تتفاعل فيه عوامل الوحدة والاختلاف، فإذا به يمثل أمة ضعيفة البنيان نسبياً.. وينعكس الضعف النسبي للبنيان القومي في المنازعة الشديدة من طرف «الانتماءات الصغرى» للانتماء الأكبر، بل والتغلب عليه في لحظات أو مواقع معينة. وهذا ما يدفع البعض إلى القول بأن الأمة العربية ربما كانت «أمة قيد اكتمال التكوين».

٢ ـ مقاومة التوجه الدولي للهيمنة، وفق موجات «الرسملة» و«الغربنة» و«الأمركة»، نحو زج الوطن العربي في «مرحلة ما بعد الدولة الإقليمية» إذا صح التعبير.. مرحلة تتسم بمحاولة تدمير رابطة التضامن الإقليمي ضمن قاعدة الحد الأدنى للتوافق الرسمي العربي في إطار جامعة الدول العربية ومن ثم تحويل العلاقات المتبادلة بين الدول الاقليمية العربية من الانضباط بقواعد متميزة للنظام الإقليمي العربي استجابة لدواعي القومية العربية في التحليل الأخير، إلى الانسجام مع القواعد العادية لإدارة العلاقات الدولية دونما إيلاء اعتبار للعامل القومي ولو في حده الأدنى. وبعبارة أخرى، يجب مقاومة التوجه إلى تدمير الدولة الإقليمية العربية الراهنة وإلى استبدالها بدولة منزوعة الاتصال بـ «الحبل السري» لرابطة العروبة... ويرتبط هدف مقاومة التوجه الدولي لمرحلة «ما بعد الدولة العربية الإقليمية» بمقاومة السعي نحو محاولة إقامة هياكل (ولو فضفاضة) لربط الدول العربية (سابقاً..!) بشكل إفرادي، بنظم إقليمية «ضد ـ عربية» (مثل ما يطلق عليه «الشرق أوسطية»).

٣ ـ بناء «حائط الصد والأمان» بعد اكتمال حلقات الإبرام المتوقع لاتفاقات التسوية للدول الإقليمية مع الكيان الصهيوني.. ويتمثل هذا الحائط في تأكيد ثوابت الموقف القومي للصراع ضد الصهيونية حتى تزول الصهيونية من فلسطين العربية.

بعد هذا العرض المسهب نسبياً للهدف الرئيسي والأهداف المدعمة ـ المرحلية ـ للحركة القومية العربية كما ينبغي لها أن تكون، نتناول باختصار تباعاً كلاً من: القوى الاجتماعية، والإدارة التنظيمية، وطريقة العمل.

ثانياً: القوى الاجتماعية الرئيسية

يتمثل العماد الاجتماعي للاستراتيجيا المقترحة، بصفة أساسية، في المنتجين اليدويين والذهنيين، أي في العمال والمزارعين والمتعلمين والمثقفين، ككتلة اجتماعية يتوقع لها أن تتشكل وتزداد رسوخاً عبر الزمن، بالنظر إلى التطور التقاني الجاري

والمستقبلي وما يصحبه ويتبعه من قيام الاقتصاد القائم على المعرفة.

وهناك فئات اجتماعية تستأهل عناية خاصة ضمن التحالف الاجتماعي العريض للمنتجين وهي: الشباب، والمرأة، وأعضاء النقابات العمالية والمهنية والروابط الاجتماعية والثقافية والتعاونيات، في ما يسمى بالمجتمع المدني.

ثالثاً: الأداة التنظيمية

١ ـ لم تعد الأداة التنظيمية قابلة للانحصار في شكل معطى سلفاً، وإنما هي أقرب للبلورة التراكمية لحصيلة جهد تنظيمي خلاق يمزج بين أشكال متعددة للوصول إلى التجسيد التنظيمي للطليعة العربية.

إن قيام التنظيم القومي ـ أو الحركة العربية الواحدة ـ يجب ألا ينظر إليه كنقطة ابتداء وإنما هو بالأحرى خاتمة المطاف لجهود حقيقية عن طريق التجديد الإيديولوجي والحركي للتيار القومي، بثقة وجسارة.

ويمكن القول إن العمل القومي ـ على الجهة التنظيمية ـ هو أقرب إلى شق مسارات لجداول كثيرة تنساب، وتلتقي، وتتفارق أو تتشابك، لكنها تتجمع في لحظة معينة عند نهيرات وبحيرات ضحلة ثم أنهار فرعية، ويقدر لها أن تصل إلى تشكيل مجرى رئيسي لنهر ينبع من «نقطة التجمع والملتقى»، ويصب في البحر الكبير أو في المحيط الشاسع.. الذي هو المجتمع العربي الكبير.

٢ ـ إن العمل الجبهوي مسلك رئيسي للقوى القومية السائرة على طريق التشكيل الطليعي.. ولئن كانت القوى القومية ـ على الأغلب ـ سوف تتكون كتحالف عريض ولكن فعال، بين روافد التيار القومي، فإن هذا التحالف ـ الآخذ في التبلور تنظيمياً ـ يمكن، وينبغي له، أن يتبنى أسلوب العمل الجبهوي الذي يجمعه والفصائل التي تشترك معه في جزء من أهدافه الاستراتيجية، ونقصد هنا تحديداً تلك الفصائل الإسلامية والاشتراكية التي تلتقي مع القوميين على جوامع العروبة والإسلام والاشتراكية، كمثلث لا ينفصم.

رابعاً: طريقة العمل

١ ـ تمزج طريقة العمل القومي المفترضة بين «السياسة العليا»، أي الأنشطة ذات الطابع السياسي الصريح أو المباشر، و«السياسة الدنيا» أي الأنشطة ذات الطابع الاجتماعي المتصل ـ ولو من بعيد أو بصفة غير مباشرة ـ بقضايا السلطة السياسية بالمعنى الواسع.

٢ ـ توسيع ساحة العمل القومي لتشمل بصورة أعمق: «الجناح الغربي للوطن العربي» أي وادي النيل والمغرب العربي بما فيه ليبيا.. وربما كان من المهم التفكير في تجاوز «التوجه المشرقي» للفكر القومي الكلاسيكي، والنظر في تحريك مراكز الثقل للحركة القومية ـ بحسب ما تقضي ظروفها ـ من «الشرق» إلى «الغرب» العربي.

٣ ـ تبني تكتيكات متنوعة للحركة المتدفقة للعمل القومي، انطلاقاً من الثوابت الاستراتيجية، لمواجهة الظروف المتغيرة دوماً.

مداخلــة تعقيبيــة
فـي نـقـد المـوقـف القـومـي الـراهـن
والأسس النظرية لتحالفاته

حلمي شعراوي(*)

كان لي شرف الالتقاء بالمفكر الراحل عصمت سيف الدولة، منذ كان ترددي على «مصطبة» الراحلين عبد العزيز الأهواني، ومحمد أحمد خلف الله وغيرهما في بهو سميراميس القديم أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات. وكانت صلتي بجماعة **مجلة الكاتب** بحكم مساندة الأهواني لها أكثر توثقاً من صلتي بحصن **مجلة الطليعة**، ومدرستها الخاصة في التفكير. وكان حرصي الدائم على أن أضع المسائل الأفريقية التي تشغلني أساساً على مائدة المدرسة القومية والماركسية في مصر قدر ما يسمح به حجمي بين هؤلاء ومنهم سيف الدولة.

كانت مدرسة «الحركة القومية» منشغلة بتميزها ـ ما لم نقل فك اشتباكها ـ مع الحركة الماركسية، مع الحفاظ على طابعها اليساري، كما تعبر عن ذلك صياغتها «الجبهات الشعبية»، و«الديمقراطية» وفي تجارب اليمن والجزائر. . . إلخ، وكانت كل ظروف أوائل السبعينيات تدفع هذه التمييزات حتى بين فصائل الماركسيين أنفسهم، وكانت المغامرات المضادة للوطنية والقومية والاشتراكية تدفع دعوات التحالف أو التنسيق على الأقل، كما بدا الأمر في مصر من ناحية، وفي دول عربية مشرقية من ناحية أخرى، حيث دخلت الناصرية في مأزق الساداتية، ودخلت القومية في مأزق «القطرية». . . الخ.

فهمت طوال الوقت أن مشروع سيف الدولة الفكري والمشروع القومي عموماً يقوم على مقولة: «الثورة العربية»، بعناصرها «القومية» و«بطليعتها» ـ أو كل تنظيماتها

(*) مدير مركز البحوث العربية للدراسات العربية والافريقية والتوثيق ـ القاهرة.

«الثورية». وكانت «الثورة» و«الطليعة» من مقولات اليسار العربي العريض عموماً، ناصرياً أو ماركسياً مهما تنوعت شروحها. وبحكم انشغالي في القضايا الأفريقية ومتابعتي للواقع العربي نفسه، كان شاغلي هو ثنائية «امبريالية ـ تحرر وطني»، باعتبار متابعة جيلي لتزايد السيطرة الأمريكية وحلفها مع الصهيونية ضد المطامح ـ بل والمكاسب ـ الوطنية القومية حتى حرب ١٩٧٣.

لا أعرف بالضبط متى تسلل مصطلح «المشروع الحضاري» و«المشروع النهضوي» العربيين إلى فكر الحركة القومية العربية، وإلى فكر «الثورة العربية»، ولكني رأيت أن مجاورة القومية والإسلام عند سيف الدولة لم تبرز إلا أواخر الثمانينيات (في كتابه المعروف عن **العروبة والإسلام**).

وبالمثل وقع تخفف الماركسيين من ثنائية «الإمبريالية ـ التحرر الوطني» والتي قادت إلى مشاكل كثيرة في تقدير مخاطر المشروع الصهيوني إزاء قضية الصراع الطبقي، وحتى الاجتماعي، باعتبار أن مضمونها أصبح وطنياً بالضرورة أمام توحش المشروع الرأسمالي الامبريالي العالمي.

على الجانب القومي ـ الناصري، بدت المسألة أكثر ارتباكاً. ذلك أن القول بالمشروع الحضاري أو النهوض، سوف يتجاوز القول بالثورة العربية القومية. القول بالأول يؤدي إلى الصراع الحضاري... وقد يؤدي ـ أيضاً ـ إلى الحوار الحضاري! ومع مشروع آخر مطروح باسم الصهيونية أو الشرق أوسطية... الخ، أما مشروع الثورة العربية فهو الأقرب للقول بصراع الوجود لا الحدود... الخ.

ولا أنتظر من أحد الرد هنا بنصوص ودراسات، فأنا أتحدث عن «الرسالة» التي ستصل إلى جمهور وليس عن «خطابات» العلماء. قد ألمح هنا تفسيراً أكثر خبثاً، يرجع الأمر إلى ضعف المشروع القومي «ولجوئه للاقتراب من المشروع الحضاري الإسلامي بديلاً للالتزام بمعنى «الثورة» في مشروعه الخاص، مثلما لجأ من قبل إلى الاقتراب من مشروع الماركسيين للثورة أيام صعوده في الخمسينيات والستينيات! لكن لا بد من تذكر أن «الجولة الأولى» أدت إلى تحالف عريض لليسار، ضم الناصرية والقومية والماركسية، وفئات الشعب العاملة جميعاً، وتصدى للرأسمالية والامبريالية وإسرائيل، بينما التطور الراهن، وأحاديث «الحضاري» و«القومي ـ الإسلامي»، لا تؤدي إلا إلى الوهن بسهولة، وبدون التنقيب عن «النصوص».

وأنا أتحدث هنا عن «عملية سياسية» تجري في الساحة تشير إلى تحالفات، وتحالفات مضادة، كما تشير إلى «إسلام سياسي» واختيارات اجتماعية «كلية وليس إلى قاعدة من الثقافة العربية الإسلامية فقط».. إذا انطلقنا من ذلك نقول إن التركيز على الاختيار القومي الإسلامي أو المراهنة عليه بالصورة الواقعة أمامنا، تفجر بعض

الملاحظات والتناقضات الجديرة بتأمل القوميين والناصريين بل والإسلاميين كل في ما يخصه:

١ ـ هل سنفك الاشتباك بين الثورة العربية ومضمونها الاجتماعي ـ الاشتراكي الذي ربطها بقوى اليسار المختلفة؟ وهذا الافتكاك، استجابة لمن؟ للوهن أمام العولمة الامبريالية؟ أم أمام الطبيعة الرأسمالية للمشروع الإسلامي، بل والرأسمالية التجارية التي هي أضعف أشكال الرأسمالية والأكثر استجابة لقوانين التجارة الدولية «المعولمة»؟

٢ ـ وهل تتسلح العروبة والإسلامية بعنصرية «مقلوبة» أو معكوسة لا أكثر أمام المشروع «الحضاري الغربي» أم تتسلح بفهم موضوعي لحركة الرأسمالية العالمية ونظامها العالمي، في ظل مفهوم لـ «التحرر الوطني الاجتماعي» وليس «مشروعات حضارية» مترهلة. .؟

٣ ـ من هم حملة المشروع الحضاري أو النهضوي؟ ومن هم حملة المشروع الاجتماعي اليساري؟ وأي صياغة في هذا الصدد أقرب للتراث الناصري أو القومي أو تراث سيف الدولة الذي نحتفي به؟

إن القوميين لا بد أن يسلموا بأن إحدى قسمات الشكل الراهن والسائد عموماً للأممية الإسلامية ربما كانت تتمثل في الميل إلى الطابع الرأسمالي للنظام الاجتماعي، ولم يبد نزوع اجتماعي واضح ـ ناهيك عن «اشتراكي» ـ في بلد إسلامي مثل باكستان أو إيران أو السودان، إذن فإن رهان القوميين أو الناصريين في هذا التحالف يقتصر على الثقافة الشعبية ويتغاضى عن الرؤية الاجتماعية، وهي الأصل.

قد يثير ذلك مسألة أخرى جديرة بالتطوير عند التيار الناصري، وهي مفهومة عن «الرأسمالية الوطنية» غير المستغلة. وسيبرر الإسلاميون تلك الصفة الأخيرة بدخول الاخلاق الإسلامية، واعتقد بأنه في أي اقتصاد سياسي لا توجد «رأسمالية» غير مستغلة، ولكن يحكم موقفها فقط مدى قدرة مشروع الدولة الوطنية على تحجيمها.

٤ ـ إن القوميين ـ الناصريين، مثل الماركسيين، عليهم أن يراجعوا مفهوم الطليعة، سواء كانت «الطليعة الثورية» كما عند سيف الدولة أو الطليعة الحزبية ـ البروليتارية عند الماركسيين، فلا يجوز في ظروف الفكر الاجتماعي الراهن، وبعد تجارب مريرة على كل الجبهات، الحديث عن «قوى طليعية» تفرض ـ تدريجياً ـ التمايزات، وفلسفات الإنابة عن الجماهير الواسعة، وعن تنظيمات «أصحاب مصالح حقيقية» مثل «المعوقين»، العاطلين، أصحاب مشروعات صغيرة. . . الخ، وكل ذلك يمكن أن يعمل وفق «هيمنة» جديدة للفكر القومي واليساري، وليس نفي ذلك عبر

مقولات المجتمع المدني والديمقراطية الليبرالية المبررة فقط لسياسات الانفتاح والتكيف الهيكلي.

مفهوم الطليعة إذن يقوم على الاستبعاد، بينما المفهوم الاجتماعي يقوم على إدماج مزيد من القوى الاجتماعية والفكر الاجتماعي، ولذا فإن الحلف اليساري الوطني هو الأولى بالرعاية.

٥ ـ ما دمنا نتحدث عن الاستبعاد والادماج الاجتماعي، فلا بد من أن يراجع بعض القوميين موقفهم من «الثقافات الفرعية» الداخلية في التحالف القومي الاجتماعي على مستوى الوطن العربي، إنها هويات ربما أثبتت استمرار حضورها، رغم مشاركتها في «الإسلامي» و«الوطني» على السواء على مدى قرون.

٦ ـ إن الطرح المنطقي هو لتحالف وطني شعبي، لمرحلة انتقال قد تطول، يتصدى للامبريالية والصهيونية والرأسمالية، ويقوم على فكر اجتماعي ليسار عريض يجمع القوميين والناصريين والماركسيين والحركات الدينية المستنيرة ذات البرنامج الاجتماعي لا الثقافي فقط، يتخذ موقفاً وحدوياً صحيحاً في الفكر وتجاه وحدة المجتمع العربي المتنوع القوي، وتجاه الصراع العربي ـ الصهيوني، وفلسفات العولمة ـ التفتيت.

عندئذ سنعلم جميعاً أين نقاط ضعفنا، وأين تلزم المراجعة والنقد الذاتي. . كما قد نتعلم أكثر من سيف الدولة أو نراجعه.

المنـــاقشـــات

١ ـ كمال شاتيلا

إن النظرية والاستراتيجيا لا تبنى إلا على تشخيص دقيق لطبيعة المرحلة والتحديات السائدة دولياً وإقليمياً ووطنياً. والتكتيك هو العمل التطبيقي للاستراتيجيا، ويتضمن إزالة العوائق أمام التوجه الاستراتيجي، هذا هو كما أفهم الاسلوب العلمي في العمل السياسي: نظرية ـ استراتيجيا ـ تكتيك. والخلط هنا بين الأيديولوجيا والاستراتيجيا، أي بين الهدف النهائي والأهداف المرحلية، له مشاكله المعقدة فضلاً عن أنه يشوش الرؤية، أو يطرح على الناس حلولاً بعيدة جداً كما يبدو لها وغير قابلة للتحقيق في اللحظة الراهنة، ما قد يؤدي إلى نوع من الإحباط القومي.

إن اهتمام المثقفين العروبيين بطبيعة كل مرحلة لاستخراج المهام القومية التي تستجيب للتحديات المطروحة، هو قضية القضايا. فلا نطرح الآن ما كان مطروحاً في مراحل الخمسينيات والستينيات والسبعينيات، إذا كان ذلك لا يستجيب للتحديات الراهنة، وبخاصة أن التحديات الراهنة تشكل تهديداً للوجود القومي نفسه، وليس فقط لأيديولوجيات معينة.

كان مطروحاً مثلاً في الخمسينيات كطبيعة للمرحلة، التحرر والتبعية، كانت المعارك ضد الأحلاف الاستعمارية، وكانت المرحلة ذات طابع وحدوي أضيف إلى خط المواجهة ليصبح خط التحرر الوحدوي في مقابل خط التبعية والانفصال، وكانت الكتل الشعبية العربية أمام وضوح في الهدف المرحلي، وبخاصة بعد الانفصال عام ١٩٦١. وابتداء من العامين ١٩٦١ و١٩٦٢ طرحت الاشتراكية كمعيار للتقدمية، فصارت طبيعة المرحلة اشتراكية في مواجهة الإقطاع ورأس المال المستغل. ومن ضمن هذه المرحلة نشبت مواجهة حادة بين خطين: خط الاشتراكية العربية بمحتوى قومي عربي ينطلق من الخصائص والتجارب الذاتية للأمة، وخط اشتراكي يزعم العلمية الاشتراكية الماركسية.

نعود لطبيعة المرحلة، لو دعي أي باحث اليوم لندوة شبابية تحت عنوان «أي اشتراكية نريد»؟ فمن يحضر ومن يهتم؟ في حين لو تحدثت عن القومية العربية أو العروبة والإسلام في مواجهة العولمة، لجاءك كثيرون؟ ولو تحدثت عن تجديد المشروع القومي العربي، أو تقويم تجارب العمل القومي، أو مواجهة الشرق أوسطية والمشروع الصهيوني، ولو تحدثت عن المخاطر على الوحدات الوطنية، فإنك تجد من يهتم ومن يشارك ومن هو مستعد للعمل دفاعاً عن الوجود العربي.

إن المؤتمر اليهودي العالمي الذي انعقد في القدس عام ١٩٨٢ قرر تقسيم البلدان العربية الكبيرة إلى إثنيات وأعراق وطوائف ومذاهب، وهذا التحدي الجديد لم يكن مطروحاً في الستينيات والسبعينيات، فلو تجاهلنا هذا المشروع الإسرائيلي وأخذنا بفكرة «تحطيم الدولة الإقليمية» ما الذي يحدث؟

اليوم لو خاطبنا الناس أيديولوجياً وقلنا لهم استراتيجياً: التزموا بشعار كل شيء أو لا شيء فما الذي سيحدث؟ سيشعر الناس بمسافة هائلة بين الخطاب والواقع، واقع تهديد الوحدة الوطنية والاختراق الإسرائيلي الواسع للمنطقة العربية، وهجوم العولمة الأمريكية على كل مفاصل القوة العربية، سيشعر الناس بإحباط قومي نلاحظ ظواهر عديدة له في الساحة العربية، وهو نوع من الإحباط ناتج من المقارنة بين الواقع والحلم، ومن دون أن يرى المواطن العربي الجسر الاستراتيجي الذي ينطلق من الواقع لخطة متوسطة المدى يشعر من خلالها أنه قادر على مواجهة التحدي.

إن المرحلة الراهنة مثلاً تستوجب التمسك بكل رابطة جامعة للعرب رسمية وشعبية، لأن التحديات الخارجية تعمل لتأييد العصبية القطرية، وتذويب العروبة كرابط قومي بين الأقطار، وتحطيم فكرة الأمن القومي العربي على أي مستوى، وإضعاف اللغة العربية ونزع الهوية العربية عن المنطقة.. إذ ليس الصراع الآن بين هيكلية جامعة الدول العربية ومشروع وحدوي يدق الأبواب ليدخل وينتشر.

٢ ـ أحمد الصاوي

إن الحديث عن استراتيجيا الحركة العربية ينبغي أن يبدأ أولاً بأن نعرف يقيناً على أي أرض نقف وأين نضع أقدامنا في أول خطوة.

إن عصر الوصفات «السياسية أو الأيديولوجية» قد انتهى بلا رجعة وان الإجابة عن الأسئلة والتحديات التي يطرحها الواقع تستلزم العلم التفصيلي والإلمام الشامل والمعرفي بدقائق هذا الواقع.

وأعتقد أن هناك ثلاثة محاور رئيسية تمهيدية ينبغي النقاش حولها قبل أي حديث

عن استراتيجية الحركة العربية وهي:

أ ـ تقويم تجارب الماضي، التي انتهت إلى حقيقة هامة ألا وهي أن الوحدة هي اختيار اجتماعي قبل أن تكون حتمية آلية، وأنه ليس هناك تلازم آلي بين وجود الأمة ووحدتها السياسية.

ب ـ طبيعية مرحلة «الإفاقة» التي يمر بها الفكر السياسي العربي بمختلف مدارسه وروافده والتي يمكن إيجازها في:

ـ تأكيد جملة من «الاستبعادات»، وفي المقدمة منها أن لمجتمعنا العربي خصوصية حضارية تستوجب حلولاً خاصة ومبدعة.

ـ بروز مشتركات بين الأفكار العامة للتيارات السياسية ومنها: الديمقراطية، والعداء للصهيونية، والوحدة.

ج ـ دراسة متأنية ومستفيضة لجملة التغيرات الاجتماعية التي عصفت بالوطن العربي وهي تغيرات نتجت من حزمة متآلفة من العوامل الدولية والإقليمية ويمكن إيجازها في:

ـ تراجع الطابع الإنتاجي للاقتصادات العربية وبروز الاعتماد على الخارج.

ـ تراجع دور القوى المنتجة التي كانت تشكل عماد القوى الوحدوية.

ـ اندثار الدور الوطني للجيوش بسبب التغيرات الاجتماعية وبسبب طبيعة وتوجهات الدول الإقليمية.

إن دراسة هذه المتغيرات يمكن أن تكشف عن القوى المساندة للوحدة وأيضاً المناوئة لها، وبالتالي الأساليب والوسائط التي ستلجأ إليها الحركة العربية القومية لتحقيق أهدافها.

٣ ـ عبد العظيم المغربي

إن أية استراتيجيا عربية (قومية) لا بد من أن تؤكد من جديد أنه في مواجهة المخاطر العالمية والإقليمية والمحلية لا سبيل إلا الاعتصام بعناصر المشروع القومي (حرية ـ اشتراكية ـ وحدة) كما كان يفكر عصمت سيف الدولة.

كما يجب أن نأخذ في الاعتبار أن العلاقات أصبحت متشابكة ومركبة، وبالتالي نحن مطالبون برؤية وأساليب متشابكة ومركبة تعمل في وقت واحد من أجل البناء الوطني كلبنة في البناء القومي وفي الوقت ذاته من منظور إسلامي وإنساني دولي... وذلك من أجل مواجهة الكيان الصهيوني والهجمة الأمريكية مؤكدين على أنه لا بقاء

للأمة العربية في ظل الاعتراف بالكيان الصهيوني، وأن زواله وإن طال الزمن أمر محتوم، ونحن مطالبون بوعينا ومقاومتنا بالعمل على تسريع هذه النتيجة.

ومن أجل تحقيق ذلك لا بد من الاعتراف والسعي لتكوين حركة وطنية جديدة تكون نواة لحركة عربية قومية موحدة ـ حركة وطنية تضم الوطنيين المؤمنين بثوابت النضال من كل الاتجاهات.

٤ ـ محمد المسعود الشابي

عند تناول استراتيجيا الحركة القومية تبرز عدة حقائق رئيسية في الإطار الدولي والعربي وأهمها:

أ ـ أن ميزان القوة على النطاق الدولي متغير، وأن سيطرة أمريكا المنفردة لن تستمر إلى ما لا نهاية، وأن مؤشرات كثيرة اليوم تدل على ذلك سواء داخل أمريكا أو خارجها.

ب ـ أن الدولة القطرية التي أصبحت تشكل الرافعة بيَد التحالف الأمريكي ـ الإسرائيلي التي تمنع وحدة الشعب العربي سوف تعاني ضعفاً كبيراً إن لم تنزلق إلى الانحلال بموجب تطورات دولية في البدء وبموجب تطورات داخلية ثانية للأسباب التالية:

ـ ان تطور وسائل الاتصال والإعلام أصبح يمنعها من احتكار المعلومات، وبالتالي يؤدي إلى فضح أدوارها وما يجري فيها (الفضائيات والانترنت).

ـ ان منظمة التجارة الدولية ستؤدي إلى حرمانها من جزء مهم من مداخيلها، الأمر الذي سيؤدي إلى عدم قدرتها على الانفاق على أجهزة القمع التي تستعملها لكبح الجماهير.

ـ ان خصخصة القطاع العام ستقضي على نفوذها الاقتصادي في احتواء عدد كبير من مواطنيها، وبالتالي تقل سيطرتها عليهم ما يسمح لهم بالمشاركة في النضال الجماهيري.

ـ ان هذه التطورات ستفرز قوى اجتماعية جديدة لها مصلحة في نظام أكثر انفتاحاً وديمقراطية.

ـ كما ستؤدي هذه التطورات إلى مزيد من الإفقار للجماهير الأمر الذي يهيئ لنشوء حركات سياسية مناهضة للدولة القطرية (وهنا يجب التفكير في الحركة العربية الواحدة لأن المناخ النفسي والاجتماعي أصبح يتقبل ذلك).

إلا أن هذه الاستراتيجيا المنوه بها يجب منذ البدء أن تعد خطتين: **أولاهما** دفاعية تتصدى للاختراقات التي يمكن أن تقوم بها إسرائيل في الجسم العربي وتسد النوافذ أمامها. **وثانيتهما** خطة تقوم برصد تناقضات الجسم الإسرائيلي وإعداد الوسائل للتعامل معها بالصورة الصحيحة، فالتسويات التي تمت وستتم لن تضع حداً للصراع العربي ـ الإسرائيلي وإنما تنقله إلى مستوى آخر أكثر تعقيداً يستدعي مهارات فكرية أكثر مما يستدعي مهارات عسكرية.

٥ ـ أمين اسكندر

إن بناء الوحدة يبدأ من أسفل.

لم يعد مقبولاً في ظل التغيرات الواقعة في وطننا العربي أن تتمسك الطليعة القومية بالمفاهيم والأساليب والنماذج التقليدية نفسها في رسم ملامح استراتيجية للحركة القومية.

ومن هنا أرى أن استراتيجيا بناء الوحدة من أسفل لا بد من أن تفرق بوضوح بين القرار السياسي بالوحدة ومعمار الوحدة وهو دور منوط بالمواطن العربي الذي أغفل دوره في بناء الوحدة.

بعد ذلك أرى أن استراتيجيا بناء الوحدة من أسفل لا بد من أن تعبر عن شبكية الحياة المجتمعية للمواطن العربي، وأن تعبر كذلك عن تفاعل محاور الحركة الناتجة من تحليل دقيق للمرحلة. ومن هنا أركز على أن تكون قاعدة البناء من أسفل هي قاعدة الوحدة وأن يكون الضلع الآخر هو مقاومة التطبيع، والضلع الثالث هو النضال من أجل الديمقراطية وتداول السلطة، وأن يكون الضلع الأخير هو تجسيد العدالة الاجتماعية.

بعد ذلك يأتي دور الطليعي القومي في تثبيت فكر الوحدة وأبجديات الصراع العربي ـ الإسرائيلي، وفي تقديم نماذج عديدة لبناء الوحدة من أسفل.

٦ ـ صفوت حاتم

أود أن أبدأ بذكر حوار شخصي كان لي مع الدكتور عصمت سيف الدولة قبل شهور قليلة من وفاته. فقد ذكر لي أنه متأكد من أنه لن يمر الربع الأول من القرن الحادي والعشرين إلا وتكون الأمة العربية قد حققت وحدتها السياسية وأقامت دولتها الواحدة.

ولست أريد الدخول تفصيلياً في ما قاله، ولكن هذه المقولة «النبوءة» لا يجب

أن تؤخذ باعتبارها مجرد حديث عابر أراد به شيخ كبير أن يرفع من معنويات شاب من مريديه انتابه اليأس؟!

لماذا أذكر هذه النبوءة بالذات؟

لسبب ربما يعرفه من يطالعون كتابات عصمت سيف الدولة، وهو قدرته على التنبؤ بأحداث كثيرة قبل حدوثها.

من كان يتنبأ عام ١٩٧٠ أن المقاومة الفلسطينية سوف تعترف بعدوها عندما كتب مقاله الشهير «المقاومة الفلسطينية من وجهة نظر قومية»، والذي نشر بعد ذلك في كتاب **التقدم على الطريق المسدود**؟ من كان يتنبأ أن معاهدة كامب ديفيد ستؤدي إلى انهيار كامل في بنية النظام العربي كما تنبأ عصمت سيف الدولة في مرافعته السياسية والدستورية والقانونية (وهي الوثيقة التي حملت بعد ذلك عنوان «هذه المعاهدة») التي أرسلها إلى نواب مجلس الشعب المصري قبل أن يصوتوا على المعاهدة يحذرهم فيها من مخاطر الموافقة على الاتفاقية.

وهناك أيضاً نبوءة كان قد ذكرها عام ١٩٨٢ حينما غزت إسرائيل لبنان. أيامها كتب عصمت سيف الدولة مقالة شهيرة بعنوان «أيها الشباب العربي هذه فرصتكم لتحرير فلسطين»!! يقول فيها إن إسرائيل قد قامت لأول مرة بالدخول في تخوم سكانية وعرة وأنها فرصة «تاريخية» لبدء حرب شعبية تبدأ بلبنان ولا تنتهي فيه. والمتابع لما يحدث في إسرائيل يعرف كيف أنهم يشبهون التورط الإسرائيلي في لبنان بالتورط الأمريكي في فيتنام، بل ان كاتباً إسرائيلياً يسميها «الحرب التي خسرناها»!! وأعتقد أن حزب الله هو الذي فهم «الرسالة» قبل الآخرين.

فإن إسرائيل التي احتفلت منذ سنتين بالذكرى الخمسين بكثير من الزهو والغرور نسيت أن الإمبراطورية السوفياتية كانت قد احتفلت هي الأخرى بالذكرى الخمسين لنشأتها بكثير من الزهو والغرور من دون أن يتطرق لذهن المحتفلين أنها ستسقط قبل مرور ربع قرن على هذا الاحتفال؟!

قبل عشر سنوات لم يكن يتوقع العنصريون البيض الذين يحكمون جنوب أفريقيا أن دولتهم ستسقط وسيحكمها ـ ويحكمهم ـ السود الذين عانوا الاضطهاد!

أما كيف سيتوحد العرب خلال ربع القرن القادم فلا نملك إلا أن نقول «هذا حديث آخر» تشبهاً بالراحل العظيم عندما كان ينهي حديثه بجملة شهيرة: «هذا حديث آخر».

٧ ـ محمد سيف الدولة

يجب أن يبدأ أي حوار حول المستقبل بالإجابة عن التساؤلات التالية:

أ ـ ما هي أسباب تعثر وانهزام المشروع القومي العربي؟ وما هو الموضوعي والذاتي في هذه الأسباب؟

ب ـ وعن الأسباب الموضوعية، هل كانت هذه الأسباب وعلى رأسها المشروع الأمريكي ـ الصهيوني وراء تعثر المشروع القومي فحسب أم أن ذلك كان مصير كل المشروعات السياسية الأخرى في الساحة العربية؟

وفي هذه الحالة ما هي نسبة الصواب والخطأ وما مدى صدقية الطرح القائل بأن انهزام المشروع القومي العربي يعني فساد منطلقاته وضرورة مراجعتها؟.. وهل مطلوب من القوى المعارضة للمشروع الأمريكي ـ الصهيوني والتي ليست طرفاً في الحكم في أي دولة عربية.. هل مطلوب منها أن تضبط مواقفها وتوجهاتها الفكرية والسياسية المبدئية على إيقاع موازين القوى الدولية الحالية بأضوائها الحمراء والخضراء.. أم أن لها مطلق الحرية في أن ترفع شعاراتها الخاصة من دون تقديم تنازلات؟

وفي قول آخر وعلى سبيل المثال: هل افتقاد الحركة القومية لعناصر القوة التي تمكنها حالياً من تحرير فلسطين أو تحقيق الوحدة يلزمها بأن تتخلى عن هذه الأهداف وتبني برامج وشعارات أقل طموحاً وأكثر مرونة؟

وإذا كانت الإجابة هي: «نعم يجب التنازل والتراجع والواقعية»..

فإن السؤال يكون: أين حدث ذلك من قبل؟

وهل حركات الثورة والتغيير الكبرى في العالم التي نجحت بتحقيق مشروعاتها السياسية.. هل انتهجت هذا التوجه أم أنها كانت تنطلق دائماً من مشروع مناقض على طول الخط لما هو قائم بالفعل؟

ج ـ وعن الأسباب الذاتية لتعثر المشروع القومي العربي: ما هي مواطن الضعف في القوى القومية من النواحي الفكرية والسياسية والتنظيمية، وما هي أسباب تعددها واختلافها بعضها مع البعض الآخر؟ وهل هي أسباب موضوعية لا تزال قائمة أم أنها أسباب شخصية وذاتية؟ وما هي أسباب فشلها في محاولاتها المتعددة لتجاوز أزمتها وتوحيد صفوفها؟ وما هو الجديد الذي يجب أن يقدم في أي محاولة جديدة لتوحيد الصفوف ولتجاوز التعدد والاختلاف؟. وهل حسن النيات يكفي أم أن هناك شروطاً أخرى؟

د ـ وماذا عن تجارب الآخرين وأدبيات القوى السياسية في عصور الهزيمة والتراجع في الأمم الأخرى وفي الأزمنة المختلفة؟

إن لدينا العديد من المراجع التي تتناول التجارب الوطنية والثورية الناجحة، ولكن ما أحوجنا في يومنا هذا إلى قراءة متأنية في أحوال الهزيمة والمهزومين. .

وماذا عن علاقة أي استراتيجيا مستقبلية للحركة القومية بقنوات التعبير والممارسة السياسية الشرعية التي يتيحها النظام الإقليمي العربي. . وأقصد بشكل أكثر تحديداً الممارسة السياسية عبر القنوات التي تسمح بها القوانين في الدول العربية؟

ليس مطلوباً أن نقدم إجابة سريعة وفورية لهذه الإشكالية. . ولكن في النهاية يجب أن نصل إلى إجابة واضحة وموضوعية.

٨ ـ محمد الخولي

أ ـ ثمة دعوة لها ما يبررها إلى نشر وإعادة نشر الآثار الفكرية للمفكرين والمجتهدين الكبار الذين كان لهم تأثيرهم في مسار الفكر القومي العربي في عصرنا. . يصدق هذا مثلاً على آثار ساطع الحصري وقسطنطين زريق وعصمت سيف الدولة وأضرابهم. والدعوة صحيحة في جوهرها. . ولكن أتصور أن تُنشر هذه الآثار مشفوعة بشروح نقدية تتم على أساس إعادة قراءة أو عمليات لتنوير النص في هوامش وحواشٍ بحيث تفسر ـ من دون تدخل في المتن ولصالح أجيال الشباب بالذات ـ السياقات المرحلية والملابسات الزمنية التي ارتبطت تاريخياً بقضايا المرحلة التي نشأت قبل حضور الكتابات.

وهناك أيضاً أسلوب الثبت الواحد الموجز لعرض أهم طروحات الكاتب أو المفكر (Reader) وهو يتجه بدوره إلى القارئ الشاب أو الباحث الذي لا يتسع وقته ـ وسط تعقيدات عصرنا وشواغله ـ للاطلاع الواسع والاستقصاء المحيط لآثار وكتابات هذا المفكر أو ذاك. وبفضل هذا المتن الموجز والمفهرس موضوعياً يمكن لمثل هذا القارئ أو الباحث أن يطلع على ما ذهب إليه زريق أو سيف الدولة أو الحصري مثلاً في ما يتعلق بالوجود القومي أو النظرة إلى الماركسية أو مفهوم الدولة أو دور وموقع الإسلام ـ عقيدة وشريعة ـ في الفكر القومي العربي. . . الخ.

ب ـ أرجو أن أسترعي النظر إلى جانب مهم وهو جانب الإبداع الأدبي عند عصمت سيف الدولة، فضلاً عن أهمية التحليل النقدي لأسلوب التعبير والأداء الأدبي في كتابات الدكتور سيف الدولة. فقد كان من حسن حظنا أن أخرج الدكتور عصمت إلى الناس، في مراحل متأخرة من حياته الحافلة اثنين من أعمال الإبداع

الأدبي وهما **قصة قرية ومشايخ قرية البداري** وفيهما نسج عصمت سيف الدولة بين ترجمة حياته الشخصية والتأريخ لمرحلة حافلة في التكوين والحياة في صعيد مصر الأعلى. . ويدلل الرجل بذلك على شمولية عطاء المفكر القومي - في إطار الثقافة القومية - بين الطرح الفكري والدرس السياسي والإبداع الأدبي.

ويقودنا هذا الجانب إلى أهمية لفت الأنظار إلى دور «الميديا» في حياتنا. . وهو دور متزايد دائم الاتساع. . وأتصور - ولو من باب الأمنيات - أن يتاح للفكر القومي (قناة تليفزيونية) تكرس هذا الفكر وتدافع عنه ضد دعاوى الذوبان في العولمة «الشرق أوسطية» ودع عنك العزلة القطرية. . وهي تفعل ذلك بأساليب الإبداع الإعلامي على اختلافها.

مثل هذه المؤسسة التليفزيونية يمكن أن تعوض - ولو مرحلياً - من غياب التجمع السياسي. . فضلاً عن أن ترد غوائل التهجم والتجريح التي تتعرض لها العروبة دعوة وفكراً وممارسة.

الفصـــل الثامـــن

عصمت سيف الدولة: أضواء على شخصيته وثقافته (مائدة مستديرة)

١ ـ عصمت سيف الدولة.. وقريته الرائعة

جلال أمين(*)

انبهرت بكتاب مذكرات قرية لعصمت سيف الدولة (كتاب الهلال، آب/ أغسطس ١٩٩٥) انبهاراً شديداً، وكانت تعتريني وأنا أقرأه دهشة مستمرة. إلى هذا الحد كان عصمت سيف الدولة كاتباً موهوباً، وإلى هذه الدرجة وصلت حساسيته بأدنى تفاصيل الحياة في قريته في أعماق الصعيد إلى جانب كونه المكافح السياسي الفذ والصلب الذي نعرفه جميعاً؟ كيف صبر عصمت سيف الدولة على تأجيل تنفيذ هذا العمل الأدبي الفذ فلا نقرأ له هذه الملحمة البديعة (في جزئها الأول) إلا قبل وفاته بشهور قليلة ولا يظهر الجزء الثاني منها إلا بعد وفاته؟ إلى هذا الحد إذن كان انشغاله بهموم أمته السياسية والفكرية وبالقضايا الشخصية للمظلومين الذين كانوا يلوذون به محامياً قديراً!!

تعرفت على عصمت سيف الدولة منذ فترة طويلة لا تقل عن أربعين عاماً عندما كنت عضواً في فرع لحزب البعث العربي الاشتراكي في مصر، كنا قد أنشأناه في منتصف الخمسينيات بوحي وتشجيع من بعض الطلاب العرب البعثيين الذين كانوا يدرسون في مصر. ولم يعمر هذا الفرع أكثر من نحو ثلاث سنوات إذ اضطررنا لحله تنفيذاً للاتفاق الذي تم بين جمال عبد الناصر وحزب البعث عندما اتفقا على إنشاء وحدة مصر وسوريا في مطلع عام ١٩٥٨. اتصل بنا وقتها عصمت سيف الدولة الذي كان يكبرنا بنحو عشرة أعوام، إذ كنا شباباً في أوائل العشرينيات من عمرنا وكان في أوائل الثلاثينيات، متحمساً طلق اللسان واسع الثقافة قاطعاً كالسيف في أحكامه وعنيفاً في تقويمه للناس والأحداث ما جعلنا نتهيب من انضمامه للحزب فترددنا في قبوله عضواً ولم نكن ندري وقتها أنه سيصبح عما قريب ملء السمع والبصر، ورائداً

(*) أستاذ الاقتصاد في الجامعة الأمريكية ـ القاهرة.

من رواد الفكر القومي، ومناضلاً صلباً من أجل القومية العربية والعدل حتى آخر لحظة في حياته نادر المثال في جرأته وإصراره على المبدأ. ولكن من الذي كان يدري حتى منذ سنة واحدة فقط، أن عصمت سيف الدولة سوف ينشر في آب/أغسطس عام ١٩٩٥ كتاباً صغيراً سوف يظل على الارجح واحداً من أفضل الأعمال التي كتبت في وصف حياة الصعيد، فريداً في قدرته على النفاذ إلى حقيقة المشاعر وفي عمق تحليله لجذور هذه المشاعر وأسبابها وفي قدرته على الربط بين تفاصيل الحياة اليومية في الصعيد وظروف البيئة الطبيعية التي يتحرك الناس فيها فيقدم للقارئ لوحة بديعة مقنعة تمام الإقناع للبشر والبيئة الطبيعية والعلاقة بينهما، ولكنه يرسم كل ذلك بحب بالغ من دون أن يقع في أي عاطفية مصطنعة، ومن دون أي ينبس بلفظ الحب والعشق (الذي يشعر به نحو قريته) مرة واحدة. إنه يصف معشوقته الجميلة وصفاً دقيقاً وكاملاً من دون أن يقول لك إنها معشوقته فلا يسعك إلا أن تقع أنت بدورك في غرامها.

قد تكون الصفحات الأولى بطيئة الحركة وثقيلة لأن المؤلف أراد أن يبدأ تاريخ القرية من البداية فرجع إلى ما قبل التاريخ، وأراد أن يكتشف أصل كل ذلك بما في ذلك سبب تسمية القرية بـ «الهمامية» فإذا به يستقصي أصل «همام بك» وفصله، الذي سميت باسمه، ولكنه بمجرد أن يشرع في وصف البيئة الطبيعية للقرية ثم ينتقل إلى وصف العلاقات الاجتماعية فيها يتحول الكتاب إلى ما يشبه الرواية في تشويقه وسلاسته، فإذا أبسط الأشياء تدب فيه الحياة ويتحول رمزاً لحياة القرية بأسرها. بل إنه يختم الكتاب برواية حقيقية فيها كل عناصر العمل الأدبي ولكنها ليست إلا قصة بعض أبطال قريته الذين قدمهم إلينا في الفصول السابقة نراهم الآن وهم يعيشون أحداث حياتهم بالفعل.

انظر مثلاً وصفه لـ «الصوامع» وهي الأوعية المصنوعة من الطين المبتل تودعها ربة المنزل ما جاءها من حبوب. إن من الممكن وصف هذه الصوامع بمائة طريقة ولكن وصف عصمت سيف الدولة يجعلها ليست مجرد أوعية مادية لتخزين المحصول بل مستودعاً لعلاقات إنسانية وعواطف وتاريخ. فهذه الصوامع «تتدرب على إنشائها الفتيات منذ الصغر ويتفاخرن باتقان صنعها متى كبرن.. الإعجاز فيها أنها حين تتم فكأنها في وحدة مادة إنشائها وسمك جدرانها، واتساق دوائرها واستوائها على محور قاعدتها قد أنشأتها آلة حاسبة لا تخطئ المعايير والأبعاد ولا المحاور ولا الدوائر، تصبح (كألغاز) هندسة وإتقاناً، هذا مع أن البنات ينشئنها وهن من خارجها، ومن حولها دائرات وهن لا يعرفن المقاييس ولا الحاسبات ولا يملكن من حيلة إلا الحس الجمالي والأعين الثاقبات. وإن الصوامع قطع من الفن المعماري الذي تمتد جذوره إلى بديع الفنون البدائية في العصر الحجري وحضارة الهمامية..».

التحطيب بين الحقيقة والمسرح

وانظر إلى وصفه لرياضة «القلاوي» التي نسميها في المدينة بالتحطيب، والتي حولناها من رياضة عنيفة كما هي في الأصل أقرب إلى الفروسية في بعض عصور أوروبا إلى رقصة غير مفهومة على المسارح.

إن عصمت سيف الدولة يشرح لنا أن للتحطيب تقاليد كانت كثيراً ما تبدو لنا مباراة مملة عندما نراها على المسرح، فهي في الحقيقة مباراة جادة وفن رفيع يقوم على التزام كل من الطرفين بالهجوم المستمر ويكون الكف عن الهجوم هو الهزيمة، ويعتبر التراجع فيها ولو من باب الدفاع عن النفس هزيمة وعاراً، ومن ثم فهي تؤدي وظيفة المران على المعارك و«إعداد الناشئة والشباب لمستقبل مليء بالعنف والمخاطر»، كما تعودهم قوة الاحتمال وعدم الشكوى أو الانسحاب على الرغم مما تنطوي عليه المبادرة من مخاطر جسيمة (لا عجب أن عصمت سيف الدولة أبدى هذا القدر من قوة الاحتمال وعدم الشكوى أو الانسحاب من معاركه السياسية مع كل ما فيها من مخاطر جسيمة).

بين السيجة والشطرنج

أو فلتقرأ وصفه المدهش للعبة السيجة التي نستخف بها، بينما هي لعبة ذكاء وتربية وتحتاج إلى جهد ذهني لا يقل عما تحتاجه لعبة الشطرنج، ولكن عصمت سيف الدولة يذهب إلى أبعد من ذلك في المقارنة بين السيجة والشطرنج. وينتهي إلى أنه إذا كان الشطرنج مراناً ذهنياً على الحرب النظامية فالسيجة مران ذهني على «حرب العصابات». وهي فضلاً عن ذلك لعبة أكثر ديمقراطية من الشطرنج الذي هو لعبة أرستقراطية وليس فقط لأن «السيجة يلعبها الفلاحون بقطع من طوب أو حجر على رقعة من تراب وهم جلوس على الأرض، بينما يتفنن لاعبو الشطرنج في اختيار رقعته وقطعه من بين أنواع الخشب الثمين أو العاج وهم جلوس على المقاعد المريحة»، وإنما تبرز ديمقراطية السيجة وأرستقراطية الشطرنج من قواعد اللعبة ذاتها «ففي السيجة تتساوى كل القطع في القيمة وفي مجال الحركة.. أما في الشطرنج فثمة الملك والوزير والفارس والطابية والفيل ثم أخيراً الجند الذين يرصونهم أمام الأرستقراطيين وفرسانهم وطوابيهم وأفيالهم ليتلقوا عنهم مخاطر القتال المبكر.

وتزداد قيود «الانضباط» على حركة كل قطعة كلما نزل مستواها الاجتماعي إلى أن تفرض على الجندي حركة واحدة ويحرم من التراجع ولو دفاعاً عن نفسه، وكل القوى في الشطرنج مسخرة لحماية الملك ولا يهزم لاعب إلا إذا مات ملكه حتى لو كان قد فقد كل جنده وخيله وطوابيه»..

الإجابة عن سؤال بسؤال

نعم، الموضوع قرية من قرى الصعيد ولكن الكتاب مليء بالملاحظات التي تجعلك تفهم المصريين بصفة عامة أكثر بكثير من ذي قبل. يصف المؤلف مثلاً أسلوب حديث أهل القرية (الهمامية) فإذا به يصف أسلوباً شائعاً بين الفلاحين المصريين. ومن ثم فهو متأصل في أسلوب حديث المصريين بوجه عام، يقول: «أما أسلوب حديثهم ففريد. فلا تكون الإجابة الأولى على سؤال مفاجئ إلا سؤالاً آخر. كما لو كان الزمان قد رباهم على الإنكار قبل الاطمئنان: يا محمد، رحت السوق عشية؟ (أمس) - أمال رحت وين (أين أكون ذهبت إذن؟).

ولهم طريقة عجيبة في اجتناب الأجوبة الصريحة: عملت إيه يا مصطفى مع ولد أخوك؟ - يعني حنعمل إيه؟..».

معنى الكفر عند المصريين

وفي مكان آخر يصف الكاتب معنى الكفر عند أهل الهمامية، فإذا به يلمس معنى الكفر عند المصريين بوجه عام:

«أما الكفر فليس الإلحاد أو الشرك إذ كلاهما غير متصور إنما الكفر هو الظلم، والكافر هو الظالم لا ينسب إلى غيره ولا يوصف بغيره»..

ولما كانوا مظلومين غير ظالمين لا يخطر ببال أحدهم أنه يستحق نار جهنم فلا يذكرونها ويذكرون الجنة كثيراً.

«قلبه قلب امرأة»

قد يخطر ببالك ما دمت تقرأ وصفاً لقرية في أعماق الصعيد أنك ستجد مركز المرأة ضعيفاً وثانوياً، وأن الكاتب سيذكر لك كم هي مستغلة مقهورة من الرجل. ولكن عصمت سيف الدولة له رأي آخر. فالمرأة في قريته «فرعونة» وهي «المحكمة» وهي «الشخصية الأقوى في القرية»، فليس في القرية امرأة تتمنى أو ترضى أن تكون رجلاً، وحينما يصف الرجال رجلاً من بينهم وصفاً معبراً عن مدى جسارته يقولون «قلبه قلب امرأة» أي لا يخاف.

لماذا كانت المرأة فرعونة؟ «لأن كل ما تملكه الأسرة من مال أو مما هو ذو قيمة تحت يدها. فهي خازنته وهي حارسته وهي المانحة منه ما تريد لمن تشاء، بل هي التي تعرف على وجه التحديد ما هو وكم هو وأين هو من البيت.. وهي الراعية الحالبة الخاضة المنتجة جبناً ودهناً.. وهي العاجنة الطابخة موزعة الغذاء على كل كائن حي في بيتها من أول زوجها حتى الكتاكيت..».

وهي فضلاً عن ذلك كله التي ترتب وتنظم زواج الأولاد والبنات.

فلا يستشار الأب إلا بعد أن يتم ترتيب كل شيء ولا يبقى إلا تحديد مقدار المهر وموعد الزواج، فهنا يأتي دور الرجل. تبدأ إجراءات الخطوبة بأن تسر الأم إلى ابنتها بأن فلانة امرأة فلان من عائلة كذا ستأتي لتخطبها لولدها فلان: فإن سكتت الفتاة فمعنى هذا أنها راضية وتستمر الطقوس، ولكنها قد ترفض وإن كانت تعلن عن ذلك بصيغ غير متمردة مثل (وماله. كل شيء قسمة ونصيب)، فتفهم الأم أن في خيال ابنتها فتى آخر تود لو تقدم لخطبتها ويدور بينهما حديث حميم قد يستغرق أياماً.

تتضمن طقوس الخطبة زيارة من أم العريس لبيت العروس حيث يجري فحص العروس جيداً، ليس فقط مهاراتها المختلفة المتعلقة بالقيام بحاجات البيت بل أيضاً أدق تفاصيل جسمها، وإن كان ذلك بطريقة «متحضرة»، إذ تأمر الأم ابنتها بأن (تفلّي) أم العريس أو «خالتها»، والتفلية هي البحث في شعر الخالة عن حشرات القمل فتكون هذه فرصة أم العريس أن تدس أنفها بين نهدي الفتاة وأن تختبر حجمهما وصلابتهما.. إلخ. ولكن الذي يستخلصه عصمت سيف الدولة من ذلك أن كل هذه الطقوس هي مجرد رموز لشيء مختلف تماماً: «فلم يكن التفتيش مفاجأة ولا تتوقف خطبة الفتيات في القرية على صلابة نهود أو استدارة أفخاذهن، وإنما هي طقوس ترمز من خلالها ثلاث إناث إلى أنهن الإناث، ملكات البيوت، الأم التي فكرت وقررت ودبرت.. والحماة التي اشتركت في التفكير والتقرير والتدبير مع ابنها أولاً ثم مع أم الفتاة، ثم نجاح الفتاة في اختبار كفاءة إنشاء بيت جديد بحضور الطرفين..».

المسلمون والنصارى

في كتاب مذكرات قرية نصادف نفس ما أخبرنا به بهاء طاهر في روايته الجميلة خالتي صفية والدير عن علاقة المسلمين بالنصارى، وخلاصته: لا مشكلة في الحقيقة، فإذا أردت أن تعرف مصدر المشكلة فلتبحث عنها في مكان آخر غير قلوب المصريين. لقد رأينا من قبل معنى الكفر عندهم: ليس أن يعتقد المرء في دين آخر أو أن يكون بلا دين بل أن يكون ظالماً.

فما الذي تتوقع إذن من حيث علاقة المسلمين بالنصارى؟ يحكي سيف الدولة كيف اشترى شيخ عزبة الأقباط «جارية» مسلمة ورفض أن يستبدل بها غيرها أو يعتقها: فلما ثارت بعض القرى «قام مسلمو القرى الأخرى انتصاراً لشيخ عزبة الأقباط وأبادوا سكان القرى الثائرة».

وهم مؤمنون بأن قسّاً معيناً هو «المختص» بعلاج المسلم إذا ما عقره كلب فيذهب إليه المسلمون في كنيسته الصغيرة فيتلو القس بعض التلاوة من كتابه بلغة غريبة على السامعين وهو يعجن بعض الدقيق ويصنع من العجين سبع كور صغيرة يبلع منها الشخص المعقور كرة كل يوم.

وفي المقابل، تلتمس الأمهات من النصارى حصانة أطفالهن من الموت المبكر مما يعلقنه من أحجبة صاغها المسلمون ويزرن أضرحة أولياء الله الصالحين ويوفين لهم النذور.

بين عصمت سيف الدولة وجمال حمدان

لقد شرع جمال حمدان في تأليف كتاب عن جغرافية مصر فانتهى إلى كتابة أربعة مجلدات كبيرة عن «شخصية مصر». ولقد طلب من عصمت سيف الدولة أن يكتب سيرته الذاتية ففضل أن يكتب وصفاً لقرية عرفها أعالي الصعيد وشرع يكتب مذكرات قرية، فإذا به، هو بدوره، يصف لنا، من زوايا أخرى «شخصية مصر» كلها.

الفرق أنك تقرأ في كتاب جمال حمدان عن الكل فتفهم الجزء، وفي كتاب عصمت سيف الدولة تقرأ عن الجزء فتفهم الكل.

جمال حمدان يصف لك العمود الفقري وخريطة الأعصاب والأوعية الدموية، وعصمت سيف الدولة يصف لك رموش العين وملمس اليد.

ولكن النتيجة واحدة والحب واحد والاستغراق والتقصي والدقة والذكاء والألمعية التي نجدها عند جمال حمدان نجدها أيضاً عند عصمت سيف الدولة. هناك طبعاً فارق آخر وهو أن كتاب عصمت سيف الدولة صغير الحجم جداً بالمقارنة بكتاب جمال حمدان، ولكن المعدن واحد وهو معدن نفيس جداً. والسبب في هذا الفرق واضح.

لقد كتب عصمت سيف الدولة في السياسة والفلسفة والتاريخ والدين، وخطب وحاضر وترافع في المحاكم وكتب المذكرات القانونية، ودخل السجن بسبب كل هذا، وعندما وجد بعض الفراغ في أواخر حياته وطلب منه أن يكتب سيرته الذاتية كتب هذا الكتاب الفذ.

وقد عرفت أن للكتاب جزءاً آخر بعنوان **مشايخ جبل البداري** نشرته أيضاً دار الهلال وأنه كان يراجع هذا الجزء عندما وافته المنيّة، فكم كان جميلاً منه أن يعطينا هذا قبل أن يذهب.

٢ ــ عصمت سيف الدولة.. نظرة من قريب

محمد عصمت سيف الدولة(*)

لو أطلقت العنان لنفسي عند الحديث عن الوالد. لما انتهيت فما زلت استقرئ حياته ومواقفه حتى الآن وأتفاعل معها.

في هذه المناسبة سأكتفي بالتوقف عند بعض المفاتيح التي أظن أنها تمثل ركائز أساسية في فهم شخصيته.

الأصول

وسأبدأ بالأصول.. وفي الأصول هناك الهمامية وهناك الشيخ عباس..

الهمامية و«ما فيش حد أحسن من حد»

أما الهمامية فهي قرية صغيرة بمركز البداري محافظة أسيوط، تقع بالبر الشرقي لنهر النيل عند نقطة التقاء الجبل بالنهر في منطقة من أضيق مناطق الوادي.. ما ترتب عليه ضيق كبير في مساحة الأرض الزراعية وبالتالي ضيق في الأرزاق على مر التاريخ.. فهي قرية فقيرة وناسها فقراء ولكنهم يحمدون الله دائماً لأنهم شركاء في هذا الفقر يتقاسمونه معاً.. فلا يوجد أحد أفضل من الآخر أو كما يقولون: «ما فيش حد أحسن من حد».. هذه السمة الخاصة بالهمامية خلقت قناعة ثابتة لدى راحلنا العزيز بأن القاعدة والأساس هما تساوي الناس.. ولقد استمرت هذه القناعة معه على الدوام تضبط مواقفه وتوجهها... كانت مدخلاً لموقفه الاجتماعي من الناحيتين الفكرية والسياسية في ما بعد..

(*) مهندس ـ مصر.

«خالطين»

كانت تلك هي الإضافة **الأولى** للقرية في حياته.. أما الإضافة **الثانية** فأتت من أن الهمامية ينقسم كل أهلها إلى أربع عائلات فقط لهم جد مشترك وكل عائلة منها تنقسم بطبيعة الحال إلى بيوت وكل بيت إلى أسر... وفي الصعيد هناك تعبير شائع وهو أن الناس «خالطين» بمعنى أن كل بيت بكل أفراده ينتفعون بملكياتهم الزراعية المحدودة معاً على سبيل المشاع.. فالملكية جماعية في البيت الواحد، «فالخلط» هو القاعدة هناك و «العزل» بمعنى الاستقلال أو الفرز والتجنيب بلغة القانون هو الاستثناء..

وهنا تأتي الإضافة **الثالثة** للقرية.. وهي دورها في زرع فكرة الانتماء إلى الجماعة ونفي فكرة الفردية، فالانتماء إلى الجماعة وذوبان الفرد فيها يمارسهما الناس «الخالطون» هناك من دون فلسفة ولا تنظير، بشكل طبيعي وسلس للغاية... وتمثل هذه الإضافة الركيزة الثانية التي رسختها القرية في وجدان ابنها عصمت والتي استمرت وسافرت معه هي الأخرى في مشواره الفكري والعقائدي، الذي يظهر بوضوح في نظرية الجدل الاجتماعي في ما بعد التي تؤكد أنه لا توجد في الدنيا مشكلة فردية، وأن كل المشكلات هي مشكلات اجتماعية بالضرورة.

ضد الحكومة

الإضافة **الرابعة** ولا نقول الأخيرة تتمثل في موقف خاص كسبته القرية عبر تاريخها القريب وهو موقف العداء للحكومة.. أي حكومة.. فلقد حدث في عهد عباس الأول (أو إسماعيل) أن لجأت جارية مسلمة لأحد شيوخ الطرق الصوفية الشيخ أحمد الطيب الذي كان يتبرك به أهل الهمامية والقرى المجاورة.. تستنجد به من مالكها وسيدها الذي يريد أن يواقعها.. فلما فشل الشيخ أحمد الطيب في شرائها من مالكها أو الوصول معه لأي حل.. أصدر فتوى بحل دمه.. وكانت مذبحة.. سرعان ما وصلت للسلطات فجيشت حملة لقمع الفتنة وقامت بالفتك بالشيخ أحمد الطيب وأنصاره وأعدمت الكثير منهم على (الخوازيق) وهرب وتشرد من نجا بحياته.. وكان لذلك أكبر الأثر في القرية في ما بعد.. إذ لم يسمح للأهالي الهاربين بالعودة إلا بعد أن ضمنهم أحد الأعيان من القرى المجاورة.. منذئذ والناس في الهمامية وأخواتها قد استقر في نفوسهم موقف عدائي كاره للحكومة.. أي حكومة.. وكل ما يمت لها بصلة.. يخشونها ولكنهم لا يحبونها..

ورث عصمت سيف الدولة مع الوارثين من أبناء القرية هذا الشعور.. الذي انعكس معه في ما بعد موقفاً واضحاً بتحريم ذاتي بينه وبين نفسه للاقتراب من السلطات أو الحكومة بأي شكل من الأشكال.. فهو لا يقبل وظائفها أو مناصبها ولا

يشكرها حتى إذا أجادت ولا يسعى إلى الاقتراب منها.. إلخ.. بل انه قد رسخت في نفسيته قناعة ثابتة بأن أي محاولة للتقرب والثناء على السلطة في أي موقف من مواقفها هو موقف يتسم بالدونية ويحمل شبهة الرياء والنفاق.. ولقد كان يكره المنافقين بشدة ويلفت نظري دائماً كيف أن الله وصفهم بأنهم في الدرك الأسفل من النار بعد المشركين أنفسهم..

ولذلك وعلى سبيل المثال عندما انخرط في الحياة الحزبية لأول مرة اختار أن يلتحق بالحزب الوطني لأنه الحزب الوحيد الذي كان يرفض الاشتراك في الحكم في ظل الاحتلال الانكليزي لمصر..

وفي ما بعد وعلى مدار حياته الفكرية والسياسية خلت كل كتاباته من أي مديح أو ثناء على الحكومة أو الحاكمين على الأقل في حياتهم.

ولا شك في أنني أدرك الآن من واقع اقترابي اللصيق منه أنه دفع أثماناً غالية لموقفه ذاك.. فلقد عاش طوال حياته فكراً وسياسة خارج الشرعية ويجاهر بذلك علانية، ولذلك وقفت منه كل الشرعيات الحاكمة والمحكومة موقفاً عدائياً.

الشيخ عباس

يبقى من المؤثرات في أصول سيف الدولة.. الشيخ عباس.. والده.. المؤثر الأكبر فيه.. فلقد كانت علاقتهما معاً علاقة من نوع خاص بالنسبة إلى العلاقات المثيلة في محيط القرية.. والشيخ عباس كان إنساناً متعلماً صلباً ومقاتلاً.. نجح بالقيام والانتصار في مجموعة من المعارك في الهمامية استطاع من خلالها تعديل الخريطة الاجتماعية على مستوى القرية.. إنها نماذج مصغرة للمعارك التي استمر فيها ولده عصمت في ما بعد على المستوى القومي.. ولم يكف والدي أبداً عن الحديث عن الشيخ عباس، ولقد اختار أن يكون آخر أعماله هو الجزء الثاني من **مذكرات قرية** وفيه حديث عن الشيخ عباس.. لقد توفي أبو عصمت عام ١٩٦٣ ولكننا في زيارة للمقابر مع والدي عام ١٩٩٢.. فوجئت به يضع يده على ضريح والده وينفعل كما لو كانت وفاته اليوم.. لقد أخذت حينئذ بشدة وتأثرت لعدة أسباب أهمها أنني أدركت يومها أن هذا سيكون شعوري نفسه بعد رحيله.. لقد كانت علاقة شديدة العمق والحساسية.

القاهرة «واقفة في زوري»

إذن كان للقرية والشيخ تأثير كبير ومحوري في سيف الدولة، والحق أن روحه كانت دائماً هناك حتى بعد أن انتقل إلى القاهرة واستقر فيها.. ولقد كانت من أقواله

المأثورة «أن القاهرة واقفة في زوري».. فهو لم يستطع أن يتواءم معها أبداً واحتفظ دائماً تجاهها بشعور بالغربة.. من ذلك مثلاً ما أوصاني به بشكل حازم بألا أقوم عند وفاته بعمل سرادق عزاء بالقاهرة.. وفشلت كل محاولاتي لإقناعه بالعكس.. وصمم على ذلك وعندما سألته ماذا أفعل إذا أقام الأهل بالصعيد العزاء.. قال فليفعلوا إذا أرادوا ولكن هنا لا.. لم أفهم حينئذ السبب.. وبعد الوفاة مباشرة حضر أهلنا من البلد إلى القاهرة وعادوا بنا إلى القرية لتقبل العزاء هناك.. وعندئذ فقط أدركت وجهة نظره.. فالموت هناك شيء مختلف.. لأن الناس هناك مختلفون.. فالعزاء الرسمي ثلاثة أيام.. تبدأ من الثامنة صباحاً وحتى العاشرة مساء... ثلاثة أيام من الصمت التام إلا من صوت المقرئ وهمهمات العزاء.. لا أحاديث على الإطلاق.. جانبية أو غير جانبية.. لا بطاقات تعارف.. لا مشروبات.. فقط حالة من الحزن والصمت.. يشارك كل أفراد العائلة كبيرها وصغيرها في تقبل العزاء.. لا أقول الأسرة أو البيت وإنما العائلة.. وتشارك العائلات الأخرى بكامل أفرادها في قسوة المناسبة.. يشعرك العزاء هناك في الصعيد بمعنى خاص عن الرحيل.. عن الموت.. وتشعر أن حملك يشارك فيه آخرون... وأن أزمتك هي أزمة الجميع.. فهو ليس فقيدك وحدك... ومازال هناك الكثير مما يمكن قوله..!

٣ ــ عصمت سيف الدولة.. وتأسيس نهضة قومية جديدة

مجدي حماد

أؤكد ابتداء أننا جميعاً نقدر هذا الرجل العظيم الذي تعقد هذه الندوة في رحاب فكره وجهاده واجتهاده. واعتقد أن ما نجتمع في ظله الآن، وما يجب أن ينشغل به المثقفون العرب في هذه المرحلة الحالكة في تاريخ الأمة، وما ينبغي أن يكون على عكس ما يتصورون، هو التأثير في تأسيس نهضة قومية قادمة، وستأتي بإرادة هذه الأمة، وفي الطليعة منها أبناؤها المثقفون الشرفاء.

وفي اعتقادي أن أي نظر، أو محاولة نظر، لتأسيس نهضة قومية لهذه الأمة يمكن أن تستند إلى الأفكار الواضحة التي قدمها د. عصمت سيف الدولة، وبصفة خاصة نظرية الثورة العربية ونظرية الجدل الاجتماعي.

وأعتقد أن ما قدمه د. عصمت سيف الدولة كان صحيحاً في عصره، والكثير منه صحيح حتى بعد عصره، لأنه التزم منهجاً علمياً صالحاً وصارماً في دراسة الواقع واستشراف المستقبل. ومن هذا المنطلق، وفي إطار النظر إلى المستقبل ـ ولأن الندوة تقترب من الختام ـ أعتقد أن ما يمكن أن نساهم به الآن هو كيف يمكن أن يستخدم فكر د. عصمت سيف الدولة في النظر إلى المستقبل، ومحاولة المساهمة مع الجهود المبذولة بالفعل لتأسيس نهضة قومية عربية، مع اعتبار المرحلة الحالية هي ختام المرحلة الحالكة في التاريخ المعاصر، بقوة الضغط الامبريالي والصهيوني والقاعدة الحكومية المتعاونة معه.. وهي مرحلة ستفرض نفسها على الأقل في الأجل القصير. ولكن نبض هذه الأمة لن يتوقف وسيصد الطغيان والعدوان، حتى تعود هذه الأمة لدورها في النهضة المنشودة.

في اعتقادي أن ما واجهه د. عصمت سيف الدولة هو ما ينبغي أن نواجهه نفسه الآن، وإن كانت المتغيرات قد اختلفت إلى حد ما. وما كان يواجهه، وما

نواجهه الآن ربما بشكل أكثر حدة، يتمثل في أن الأمة تكاد تكون محاصرة بين أضلاع مربع حديدي بالغ العنفوان؛ الضلع الأول هو اختراق امبريالي ـ صهيوني لا سابقة له في أية منطقة أخرى من العالم، وضلعه الثاني يتمثل في طبقة من الحكام لا شرعية لسلطتهم إلى جانب ثروات هائلة غير مشروعة، ثم ضلعه الثالث يتمثل في أصولية إسلامية غاضبة ومحاربة، ثم ضلع رابع يتمثل في جيوش مدججة بالسلاح من دون نظرية أمن قومي.

هذا ما يواجه الأمة الآن، وما واجهه عصمت سيف الدولة بمنتهى الوضوح، وربما بالاعتماد على ثلاثة مكونات رئيسية: **أولها**، وفي الأساس، هو عنصر الإرادة، لأنه إذا ما كانت الإرادة حرة، فإنها تصنع المستحيل. **وثانيها**، رد الأمر للشعب، صاحب السلطة وصاحب الثروة، مهما اغتصبها المغتصبون. **وثالثها**، عنصر الشباب، لأنه بالفعل إذا كان الشباب هو نصف الحاضر، فبالقطع هو كل المستقبل.

فإذا دمجنا هذه الاعتبارت بعضها مع البعض الآخر، وينبغي أن ندمجها معاً، فإنه في اعتقادي أن دورنا كمثقفين ينبغي باستمرار أن يركز على أن كل صراع سياسي ينطوي بالضرورة على «مخاطر» و«فرص»، وليس هناك طريق مسدود أمام أية إرادة شعبية حرة، وبالقطع نحن ننتمي لهذه الإرادة الشعبية الحرة. وينبغي في هذا الإطار، ولتحديد دورنا كمثقفين في تقليل المخاطر وزيادة الفرص، أن أعطي مثلين سريعين: **المثال الأول** هو عملية الخصخصة الجارية التي نعتبرها بالفعل ـ وهي كذلك ـ نوعاً من العدوان على مقدرات الأمة وثرواتها وممتلكاتها. ولكن هذه الخصخصة إذا ما استمرت فإنها في جانب منها، ستعني أيضاً خصخصة وسائل العمل السياسي، وهذا في مصلحة الحركة الشعبية، لأن خصخصة العمل السياسي سترتد بالضرورة إلى خصخصة قطاع الإعلام. وبالتالي يمكن للحركة القومية أن تمتلك وسائل إعلامية مثل الفضائيات ونعلم الآن دور هذه الفضائيات.

المثال الثاني: يتمثل في دور هذه الفضائيات الآن وفي ظل هذه الظروف وعلى رغم عنفوان هذا المربع الحديدي الذي يحيط بالأمة، إلا أنها اخترقت بالكامل كل حدود السيادة الوطنية، وأصبحت تدخل كل بيت وكل شارع وكل حارة. ولا يمكن لأي سلطة، مهما كان جبروتها، أن تعترض تأثير هذه الفضائيات.

يضاف إلى ذلك أننا بصدد تشكيل ما يمكن تسميته مجتمعاً مدنياً عالمياً. وتمكن الإشارة إلى ما حدث في مؤتمر سياتل الأخير لمنظمة التجارة العالمية الذي يمثل خير دليل على ذلك، حيث كانت هناك مظاهرات عامة في العالم كله، بدأت في مدينة سياتل الأمريكية نفسها، ضد حرية التجارة وضد تحرير التجارة، لأن ذلك يأتي على مصالح الضعفاء ويصب في مصالح الأغنياء.

ويضاف إلى ذلك أيضاً في مجال تعظيم الفرص، أن تطبيق اتفاقيات «الغات» يتطلب بالضرورة توحيد معايير العمل حيث سيسري تطبيقه، ومعنى ذلك أن العمل في مصر أو في اليمن أو في جيبوتي، سيكون له الاعتبارات نفسها والحقوق نفسها التي للعمل في الولايات المتحدة الأمريكية أو في اليابان أو في فرنسا، وهذا أجله قريب، في عام ٢٠٠٥. واعتباراً من ذلك العام، ستكون هناك حقوق موحدة للعمالة في جميع أنحاء العالم، بما في ذلك طبعاً اشتراطات البيئة وعدم تشغيل الأطفال وما يرتبط بهما.

في إطار هذه المقدمة السريعة، واستعراضاً لنقاط محددة فيها، يمكن أن ابدأ بعنصر الإرادة باعتباره عنصراً فيصلاً ومحورياً. أثق تماماً في صدق ما عبر عنه جمال عبد الناصر بعد النكسة، حين قال «إن قطعة من الأرض العربية تخضع للاحتلال، ولكن أية قطعة من الإرادة العربية ليست عرضة لأي احتلال». وهذا هو الفيصل في كل صراعات التاريخ؛ أي إرادة الأمة ومتى تنكسر أو لا تنكسر. وأعتقد بيقين أن إرادة الأمة العربية مهما خان البعض أو هانوا لم ولن تنكسر. وهذا هو الفيصل في الأجل البعيد، والذي يجعلنا نتمسك كل التمسك بفكرة د. عصمت سيف الدولة حول دور الإرادة في صنع المستقبل، لأن هذا هو الفيصل في المستقبل القادم من صراعات، سواء صراعات باتجاه الطبقات الحاكمة أو صراعات مع العدو الصهيوني.

النقطة الثانية تتمثل في رد الأمر باستمرار للشعب، وفي اعتقادي أن الشعب العربي لأول مرة أتيحت له الحرية، اتخذ بنفسه قرار الحرب يومي ٩ و١٠ حزيران/ يونيو عام ١٩٦٧، لأن الشعب العربي الذي خرج في ظلمة هذه المحنة الحالكة، لم يكن يتمسك فقط ببقاء جمال عبد الناصر في القيادة، لمجرد أنه جمال عبد الناصر، وإنما يتمسك بجمال عبد الناصر لما يمثله من رفض لكسر الإرادة العربية، ومن رفض للهيمنة الأمريكية والهيمنة الصهيونية. وبالتالي هذا الشعب العربي الأصيل في أنحاء الأمة من المحيط للخليج، وليس في مصر وحدها، هو الذي اتخذ حقيقة قرار الحرب يومي ٩ و١٠ حزيران/ يونيو، وهو الذي صنعه في تشرين الأول/ أكتوبر عام ١٩٧٣ وليس أي شيء آخر.

النقطة المحورية في ما يتصل بالصراع العربي ـ الصهيوني وتوصيف د. عصمت سيف الدولة له، سوف أتناول جزئية واحدة وهي فساد هذا الاعتراف المستحيل، لأن هذه نقطة فيصل في المستقبل. ومن المعروف أن «اتفاقات فرساي» ـ التي وضعت في نهاية الحرب العالمية الأولى ـ ولأنها كانت في جوهرها اتفاقات ظالمة، وفرضت عوامل إذلال على ألمانيا بالتحديد، هي التي وضعت حقيقة أصول الحرب العالمية الثانية.

ومن هذا المنطلق أقول إن توصيف د. سيف الدولة لهذه المعاهدة، حتى لو

كان التوصيف مجرد توصيف قانوني، فإن هذا سلاح للمستقبل، لأن الاتفاقيات العربية ـ الإسرائيلية تمثل اتفاقيات لأنها بنيت على تجميد أوضاع ظالمة، فضلاً عن أنها بنيت على اتخاذ الأرض كرهينة لفرض مواقف لا تقبلها الشعوب الحرة. وأعتقد أن هذه التسوية الجارية ليست ولن تكون أساساً لسلام حقيقي، وإنما هي في الجوهر ستضع أساساً لحرب حقيقية قادمة، لأنها بنيت على أوضاع ظالمة. إذن فأي اتفاق عبر التاريخ بني على أوضاع ظالمة، هو اتفاق فاسد ومآله البطلان والإلغاء. إن القانون الدولي يعطي للشعوب حق فسخ المعاهدات الباطلة أو التي بنيت على أوضاع باطلة أو التي بنيت على أوضاع غير متكافئة، وبالقطع إن اتخاذ الأرض العربية رهينة لفرض التسوية الجارية الآن يفسخ هذه المعاهدات من تلقاء ذاتها، وهذا في اعتقادي ضمانة مهمة للمستقبل.

وفضلاً عن ذلك، فإنني أعتقد أن المستقبل يحمل بالفعل حرباً قادمة وحرباً حقيقية، لأنها ستكون حرباً شعبية، لأن الصراع مع الصهيونية هو صراع عربي ـ صهيوني شامل، نتيجة لعدة اعتبارات. **أولها**: أن الهيمنة الأمريكية لن تتوقف. هي الأصل في هذا الصراع. والهيمنة الأمريكية بالضرورة سلاحها الأساسي في المنطقة هو الوجود الصهيوني. **وثانيها**: أن اتفاقات التسوية نفسها، بما تتضمنه في جوهرها من أوضاع ظالمة ستصطدم بإرادة الشعوب العربية مستقبلاً لما تمثله من قيد على مصالحها وقيمها وكرامتها. ولا أعتقد في مصر أنني، للحظة واحدة، سأقبل من أية قوة كانت أن تقيد دخول الجيش المصري للأرض المصرية في سيناء، وفي اعتقادي أن الاتفاقات القادمة، وهي أسوأ بكثير ـ للأسف الشديد ـ من كامب ديفيد ستقود باقي الشعوب العربية إلى الثورة ضدها بالمعنى نفسه وبالمقدار نفسه. **وثالثها**: أن القانون الدولي والعلاقات الدولية كلاهما يشهد أن المعاهدات تعقد لتخرق. وأعطي مثالاً واضحاً لما يقال عن توازن القوى والمتغيرات، معاهدة عام ١٩٥١ التي ألغاها رئيس وزراء مصر ـ آنذاك ـ مصطفى النحاس، رغم وجود ٧٥ ألف جندي بريطاني في قناة السويس. لم يتعلل أحد وقتها بتوازن القوى ولا بأنها الإمبراطورية التي لا تغرب عنها الشمس، وإنما قال قولة الحق: «إنه يلغيها باسم الشعب». . ربما يعقدها باسم هذه الأمة، ولكن بالقطع لأنها ظالمة، فسخها باسم الأمة. وهذه خبرة تاريخية ينبغي أن نضعها في أذهاننا، إذا كانوا هم لا يضعونها في أذهانهم ويحاولون تحقيق التسوية بكل الاعتبارات التي تجعل منها تسوية دائمة وأبدية، ولكنها أبداً لن تكون كذلك لوجود خلل جوهري في صلبها وفي مسارها وفي بنيانها. **ورابعها**: السلوك الصهيوني نفسه؛ وهذا في اعتقادي ضمانة أخرى للمستقبل، لأن الحرب كافية في بنيته التحتية، وبقدر ما سيمارس أنواعاً من العنصرية والتوسع تجاه الأمة العربية، بقدر ما تجيء لهذه النهاية. وهذا ضمان في المستقبل لاستمرار الصراع.

وبالإضافة لهذا الصراع العربي ـ الصهيوني الشامل، سيكون هناك صراع متميز على الأرض الفلسطينية بين العدو الصهيوني والشعب الفلسطيني. ويمكن أن نلمس أربعة أبعاد أساسية: **أولها** أن فلسطينيي ١٩٤٨ سيحاصرون هذا العدو الصهيوني بحق المساواة، بما يكشف الطابع العنصري لهذه الدولة، لأن حق المساواة يعني تلقائياً أن الأغلبية العربية يمكن أن تقلب الموازين رأساً على عقب في قلب الدولة الصهيونية. وينبغي أن نضع في الاعتبار أن هذا الشعب الفلسطيني الذي يقيم في فلسطين ١٩٤٨ تحت الاحتلال الإسرائيلي يبلغ تعداده الآن حوالى ٢٠ بالمئة من إجمالي سكان الأرض المحتلة، وأنه في حوالى عام ٢٠٢٠ سيتعادل تماماً مع اليهود المستعمرين الآن للأرض الفلسطينية.

البعد الثاني أن فلسطينيي الضفة والقطاع سيحاصرون العدو الصهيوني بحق السيادة وحق العودة، وهذا بالضرورة سيحمل تناقضات وصراعات مستقبلية.

العنصر الثالث أن الفلسطينيين في الشتات يحاصرون المجتمع الدولي كله والمجتمع العربي كله والسلطة القائمة في الدولة المستقلة الفلسطينية والعدو الصهيوني المغتصب قبل كل اعتبار بحق العودة وحق تقرير المصير وهي حقوق لصيقة بالإنسان، لا تقبل التنازل ولا التقادم، ولا تسقط بمرور الوقت.

ثم يأتي **البعد الرابع** المتمثل في قضية القدس، وهي قضية كبيرة بحد ذاتها وتضمن أن الصراع سيمتد في المستقبل ولا يمكن أن تكون له خاتمة مهما خان البعض الآن ومهما تنازلوا أو هانوا.

ويبقى أنني أعتقد أنه عندما يتطلع أحد في هذه الأمة إلى المستقبل، فإنه ينبغي التأكيد على ضرورات ثلاث للطريق لأي مستقبل:

الضرورة الأولى أن تنزع الأمة نفسها من فكرة الهزيمة التي أصبحت وسيلة متعمدة لإخماد حيويتها، وبحيث أصبح تخليد وتأبيد هزيمة عام ١٩٦٧ وسيلة لتبرير العجز والقعود، ناسين تماماً نصر عام ١٩٧٣. إن بلداً يمكن أن ينهزم، وجيشاً يمكن أن ينهزم، ونظاماً يمكن أن ينهزم، وحركة يمكن أن تنهزم، ولكن الأمم لا تنهزم إلا في حال انهزام إرادتها، وهذا لم يحدث ولن يحدث لأن تلك هي العبرة الأهم والأكبر في كل صراعات التاريخ.

والضرورة الثانية أن تزرع الأمة في صفوفها أن تعظيم مصالحها وصيانة أمنها وتحقيق تطلعاتها رهن بوحدتها الكاملة. ولا شك في أن مستقبل الأمة العربية قادر على الوفاء بوعده إذا هي استوعبت عمق وضرورات الحقائق التي صنعها اتصال الأرض والتاريخ واللغة والثقافة والمصلحة بين شعوبها. وإذا كان الرئيس شيراك

يذهب إلى «أن اللسان وحده جامع» فكيف باللسان يضاف إليه القلب والعقل، مضافاً إليها الضمير والحكمة، وجميعها فوق أرض واحدة وعلى أرضية مشتركة.

والضرورة الثالثة أن تعمل الأمة بكل الوسائل على ألا تنطفئ شعلة العمل القومي بما لها من قدرة على إلهام المستقبل العربي في ظروف صعبة ومضطربة تحتاج أكثر ما تحتاج إلى إعادة الاعتبار لفكرة العمل القومي، مسلحة بمعرفة عوالم جديدة ومستندة إلى تجربة حافلة لهذا العمل القومي في الخمسينيات والستينيات، تركت ثقافة الحلم جاهزة لخدمة أهدافه في أزمنة متغيرة. ومن هنا أهمية دعم كل الجهود التي تحاول أن تداري على شعلة الأمل العربي حتى لا تعصف بها مطامع القوة أو أوهام الضعف.

وبهذه الضرورات الثلاث نكون أمناء فعلاً على فكر عصمت سيف الدولة.

٤ ـ أضواء من شذرات متفرقات

فريد عبد الكريم

إن ما لم يقله عصمت سيف الدولة ولم يسجله هو أكثر مما قاله وسجله.. فمواقفه السياسية الشجاعة ومواقفه من الأشخاص والموضوعات فيها من القوة والنقاء ما ينبغي توثيقه وتسجيله..

وهناك الكثير مما لمسه الجميع منه أثناء فترة السجن في أيلول/ سبتمبر عام ١٩٨١ (حملة الاعتقالات الكبرى) وما أظهرته من الخصائص الكامنة في شخص عصمت سيف الدولة، ووفائه، وموهبته الأدبية ـ الفنية: كرسام وفنان مبدع وكاتب أدبي من المستوى الرفيع ـ كما في كتابه **مذكرات قرية**.

وإنني أتمنى لو تم توثيق وتسجيل ما قام به عصمت سيف الدولة، فهو ذو خبرة لا تنفد في مجالات عديدة.

حبيب عيسى

أهم ما لفت انتباهنا في شخصيته منذ التقينا به أول مرة هو ذلك التوافق بين الشخص وما يكتب، وذلك المزيج من التواضع والشموخ. وكثيراً ما كنا نشعر أنه في غياب المؤسسة القومية كان يقوم بجزء من مهامها المفترضة، من موقعه حاملاً هموم أمته وهويتها.

جاسم علوان

مذ تعرفت على المفكر الراحل عام ١٩٦٤ على «مصطبة سميراميس» بصحبة عدد من رواد الفكرة القومية في مصر العربية: د. محمد أحمد خلف الله ود. عبد العزيز الاهواني ود. عبد الكريم أحمد، ومعهم المفكر الكبير الأستاذ عبد الله الريماوي ـ عرفت في عصمت سيف الدولة المفكر الوفي لأمته والمهموم بقضاياها دائماً، وأثبتت

الأيام صدق نظرته: مثلما حدث بشأن التعامل الإقليمي مع القضية الفلسطينية ومع الصراع العربي - الصهيوني بشكل عام.

أمين يسري

لم ينخرط عصمت سيف الدولة تنظيمياً، بالمعنى المعروف لذلك، في أي حركة أو حزب: بعثي أو ناصري، وإنما كان يرى دوره في التوجيه. صحيح أنه كانت هناك مجموعة من الشباب (من بينهم عصمت سيف الدولة) تعرفت على فكر حزب البعث من خلال اللقاء مع ميشيل عفلق وصلاح البيطار (في منزل المرحوم د. علي مختار مثلاً) ومن خلال الاطلاع على الكتابات المنشورة لهما.. ولكن نشاط هذه المجموعة لم يتخذ الشكل الحزبي التقليدي بمواضعاته التنظيمية المحددة.. دائماً كانت الصفة الغالبة هي ما يربطهم من صداقة ومن التوجهات العروبية..

وقد ظل عصمت سيف الدولة طوال عمره أميناً على فكرة القومية العربية يعمل لها بكل ما أوتي من قدرة، من دون أن ينتمي لأي من الحركات الحزبية السائدة.

حمدين صباحي

كانت العلاقة بين الشباب الناصري في السبعينيات والثمانينيات وعصمت سيف الدولة علاقة ذات حدين: فمن حيث الوعي الفكري كنا معه، ولكن من حيث المحاولات التنظيمية لم نكن معه، وإنما اختلفنا. وربما افتعل بعض الناصريين معارك معه وقد يكون الدافع إليها حرصهم على التمييز التنظيمي وعلى التبلور المستقل.

كانت كتابات عصمت سيف الدولة تشكل أساساً مرجعياً رئيسياً في تثقيف كل كادر ناصري حقيقي، وكنا نستفيد من كتاباته، وبخاصة في تجنيد الشباب الجدد من أقراننا. أما على المستوى التنظيمي فقد كان الأمر جد مختلف. ولحسن الحظ أننا اكتشفنا ذلك، ولكن ليس في أوانه الطبيعي.

أحمد الجمال

كانت ميزة سيف الدولة التعامل الفكري مع المتغيرات. فعندما حاول البعض أن يعمق التناقض بين العروبة والإسلام تصدى وأخرج كتابه **عن العروبة والإسلام**. وعندما تفشت ظاهرة «الاستفتاءات» في السبعينيات كتب عن الديمقراطية الزائفة. وعندما بدأت بوادر التصالح مع العدو على حساب المبدأ القومي كتب عن «الاعتراف المستحيل».. وما أشد حاجتنا إلى أن نسد الثغرة التي انفتحت في غياب الدكتور عصمت، بأن يتصدى فريق من المثقفين للنظر إلى المتغيرات وفق الثوابت وتأصيلها كما

كان يؤصلها د. عصمت سيف الدولة.

محمد الجندي

أتحدث عن وفاء عصمت سيف الدولة للمبادئ. لقد كان ينتقد بعض ممارسات حكومة جمال عبد الناصر وخصوصاً بالنسبة للحريات.. ولكن انتقاداته توقفت تماماً بعد هزيمة عام ١٩٦٧، وخصوصاً بعد وفاة عبد الناصر. فكان يدافع عن التجربة الناصرية وعن عبد الناصر حتى كان الكثيرون يعدونه ناصرياً وهو لم يكن كذلك.

وظل على وفائه للمبادئ التي آمن بها حتى آخر لحظة من حياته الحافلة، رحمه الله.

كلمة الختام

محمد عبد الشفيع عيسى

في ختام هذه الندوة نستطيع إجمال أهم ما تحقق منها، وفيها:

- إتاحة فرصة للقوميين في مصر بخاصة، وفي عدد من البلاد العربية الأخرى بعامة، لإجراء نقاش مفتوح ومثمر حول قضايا أمتهم، قضايا التغيير الاجتماعي والسياسي، والتحرر التام، ومواصلة الكفاح ضد الصهيونية، وإنجاز عمل توحيدي حقيقي.

- إتاحة فرصة ثمينة للقاء بين الطلائع الناصرية، المعبرة بحق عن الخط القومي في مصر العربية. وهي فرصة، مثل سابقتها، لم تسنح منذ مدة.

- إدارة حوار فكري خلاق يصلح لأن يكون منطلقاً إلى تجديد الفكر القومي والحركة القومية، بالتآزر مع جهود أخرى كثيرة متنوعة.

- مشاركة جيل جديد من الباحثين في أعمال الندوة، كتابة للأبحاث، وتعقيباً، ومساهمة في المناقشات والفاعليات.

هذا بعض ما تحقق. وإنما تسنى ذلك بفضل المناسبة الممتازة التي كنا بصددها، مناسبة الالتقاء حول عصمت سيف الدولة المفكر القومي الكبير، في الذكرى الرابعة لرحيله (٣١/٣/١٩٩٦).

وفي الميدان المحدد للندوة تم تسليط أضواء نفاذة على المساهمات الكبرى للمفكر الراحل في دفع الفكر القومي والحركة القومية، هي:

١ ـ جدل الإنسان كمنطلق لنظرية في الاشتراكية خصوصاً، والثورة العربية عموماً، بصرف النظر عن الملاحظات الموضوعية التي أبديت أو التي يمكن إبداؤها حوله.

٢ ـ تقديم نظرية في القومية، والقومية العربية، تقوم حول «الإطار الحضاري»، وهي مساهمة غير مسبوقة في تكاملها العقائدي إلى حد كبير.

٣ ـ تقديم مساهمة نظرية كبرى في موضوع «الدولة الإقليمية» يمكن أن تقف سداً منيعاً ضد تكريس التجزئة السياسية العربية.

٤ ـ الربط بين العروبة والإسلام ربطاً وثيقاً. فالحضارة العربية التي كونت الأمة هي حضارة الإسلام غير منازع.

٥ ـ بلورة الموقف القومي من القضية الفلسطينية، والدعوة إلى عدم التفريط في ذرة من ثوابت هذا الموقف وتداعياته السياسية المختلفة.

٦ ـ المساهمة في قضايا الحريات في مصر، بالمرافعة القضائية المقتدرة كمحام مبرز ضليع، في عدد من القضايا السياسية الكبرى.

٧ ـ مساهمة المفكر القومي الكبير في بلورة الفكر الناصري ودعم الحركة الناصرية في السبعينيات والثمانينيات.

٨ ـ مساهمته في إضاءة «الأسلوب» أو الإجابة عن سؤال: ما العمل؟ وذلك انطلاقاً من الدعوة إلى تأسيس «الطليعة العربية» بدءاً بحركة أنصارها في مواجهة المؤسسة «الإقليمية». .

والثابت أن الراحل الكبير كان لديه ما يقوله في ذلك إضافة إلى ما قاله وهو كثير، بإشارته المتكررة: «غير أن هذا حديث آخر».

٩ ـ وأخيراً لا ننسى أن عصمت سيف الدولة قد أثبت بشخصه وسجل حياته الفكرية والعملية الحافل أن لمصر العربية دورها الماثل دائماً في قلب أمتها العربية، استناداً إلى حقائق موضوعية تنادي دائماً بضرورة الاستجابة لمنطقها ببناء القدرات الذاتية اللازمة.

. . تلك مساهمات عصمت سيف الدولة التي اجتمعنا من حولها. . بمبادرة كريمة مشتركة من مركز دراسات الوحدة العربية والمركز العربي لبحوث التنمية والمستقبل.

فالشكر جزيل للمركزين. . لمركز دراسات الوحدة العربية ومديره د. خير الدين حسيب ومعاون المدير العام للدراسات د. مجدي حماد، ولمدير المركز العربي لبحوث التنمية والمستقبل أ. جميل مطر الذي أنكر ذاته وآثر أن ألقي أنا كلمة الختام.

والشكر موصول لكل من شارك في أعمال هذه الندوة التي نتمنى أن تكون

نقطة ابتداء لا نقطة انتهاء للجهد الفكري المتواصل من أجل إحياء ذكرى من رحل، وتكريم الرواد الأحياء ودفع القوى الحية لمثقفي الأمة وقادة الرأي فيها نحو صياغة نسيج عقائدي وحركي متجدد، لمستقبل عربي مشرق بإذن الله.

مؤهلات ومؤلفات وتواريخ مهمة
للأستاذ الدكتور عصمت سيف الدولة

المؤهلات

١ ـ ليسانس الحقوق	١٩٤٦ جامعة القاهرة
٢ ـ دبلوم الدراسات العليا في الاقتصاد السياسي	١٩٥١ جامعة القاهرة
٣ ـ دبلوم الدراسات العليا في القانون العام	١٩٥٢ جامعة القاهرة
٤ ـ دبلوم الدراسات العليا في القانون الخاص	١٩٥٥ جامعة باريس
٥ ـ دكتوراه في القانون	١٩٥٧ جامعة باريس

المؤلفات

١ ـ نظرية الدفاع الشرعي في القانون المصري المقارن	١٩٥٧ رسالة بالفرنسية
٢ ـ أسس الاشتراكية العربية	١٩٦٥
٣ ـ أسس الوحدة العربية	١٩٦٥
٤ ـ الطريق إلى الوحدة العربية	١٩٦٦
٥ ـ الطريق إلى الاشتراكية العربية	١٩٦٧
٦ ـ وحدة القوى العربية التقدمية	١٩٦٨
٧ ـ ما العمل؟ حول هزيمة ١٩٦٧	١٩٦٩
٨ ـ الطريق إلى الديمقراطية	١٩٧١
٩ ـ الوحدة ومعركة تحرير فلسطين	١٩٧١
١٠ ـ نظرية الثورة العربية	١٩٧٢
١١ ـ النظام النيابي ومشكلة الديمقراطية	١٩٧٥
١٢ ـ الحركة الطلابية	١٩٧٥
١٣ ـ الأحزاب ومشكلة الديمقراطية في مصر	١٩٧٦
١٤ ـ هل كان عبد الناصر ديكتاتوراً؟	١٩٧٧
١٥ ـ التقدم على الطريق المسدود (رؤية قومية لمشكلة فلسطين)	١٩٧٧
١٦ ـ إعدام السجان	١٩٧٨
١٧ ـ حوار مع الشباب العربي	١٩٧٨
١٨ ـ رأسماليون وطنيون ورأسمالية خائنة	١٩٧٩

١٩ ـ هذه المعاهدة ١٩٨٠
٢٠ ـ دفاع عن الشعب ١٩٨٠
٢١ ـ الاستبداد الديمقراطي ١٩٨٠
٢٢ ـ دفاع عن الوطن ١٩٨٠
٢٣ ـ هذه الدعوة إلى الاعتراف المستحيل ١٩٨٣
٢٤ ـ المحددات الموضوعية لدور مصر في الوطن العربي
٢٥ ـ عن الناصريين وإليهم
٢٦ ـ عن العروبة والإسلام ١٩٨٦
٢٧ ـ دفاع عن ثورة مصر العربية ١٩٩٠
٢٨ ـ الديمقراطية في فكر عبد الناصر ١٩٩٠
٢٩ ـ الشباب العربي ومشكلة الانتماء ١٩٩١
٣٠ ـ مذكرات قرية ـ الجزء الأول ١٩٩٤
٣١ ـ مشايخ جبل البداري ـ مذكرات قرية ـ الجزء الثاني ـ ١٩٩٥
٣٢ ـ «حكم بالخيانة» كتبه في أعقاب مفاوضات فض الاشتباك مع العدو الصهيوني في أعقاب حرب ١٩٧٣
٣٣ ـ عشرات المقالات والبحوث المنشورة في الدوريات.

التواريخ المهمة

- الميلاد ١٩٢٣/٨/٢٠ قرية الهمامية ـ مركز البداري ـ محافظة أسيوط.
- الرحيل ١٩٩٦/٣/٣١ القاهرة.
- اعتقل لأول مرة في ١٩٧٢/٢/١٥وحتى صيف ١٩٧٣.
- اعتقل للمرة الثانية ١٩٨١/٩/٥ مع الصفوة من المناضلين المصريين.

(*) وقد عرف الدكتور عصمت سيف الدولة أيضاً كفنان وأديب وله العديد من الأعمال التي أنتجها أثناء فترة الاعتقال وما بعدها.

برنامج الندوة(*)

اليوم الأول: ٢٨/٣/٢٠٠٠

الجلسة الافتتاحية	:	٩,٣٠ ـ ١٠,٣٠ مدير المركز العربي لبحوث التنمية والمستقبل معاون المدير العام لمركز دراسات الوحدة العربية منسق الندوة
الجلسة الأولى	:	١٠,٣٠ ـ ١١,٣٠ رئيس الجلسة: الأستاذ عادل حسين
البحث الأول	:	الباحث: د. سيف الدين عبد الفتاح البحث: العلاقة بين العروبة والإسلام» تحليل نص «عن العروبة والإسلام» المعقب: د. أحمد صدقي الدجاني

استراحة: ١١,٣٠ ـ ١٢,٠٠

الجلسة الثانية	:	١٢,٠٠ ـ ١٥,٠٠ رئيس الجلسة: الدكتور مجدي حماد
البحث الثاني	:	الباحث: أ. حسين معلوم البحث: «الأمة والقومية والدولة الإقليمية عند عصمت سيف الدولة» المعقب: د. محمد عبد الشفيع عيسى

(*) عقدت جميع الجلسات بقاعة ألف ليلة بفندق هيلتون النيل ـ القاهرة.

البحث الثالث : الباحث: د. أحمد ثابت

البحث: **«الرؤية القومية لقضية فلسطين عند عصمت سيف الدولة»**

المعقب: أ. عوني فرسخ

اليوم الثاني: ٢٩/ ٣/ ٢٠٠٠

الجلسة الأولى : ٩,٣٠ ـ ١١,٣٠

رئيس الجلسة: أ. محمد الخولي

البحث الرابع : الباحث: أ. عوني فرسخ

البحث: **«الديمقراطية في أدبيات عصمت سيف الدولة»**

المعقب: أ. أحمد نبيل الهلالي

البحث الخامس : الباحث: د. صفوت حاتم

البحث: **«عن عصمت سيف الدولة وعبد الناصر والناصرية»**

المعقب: أ. أمين اسكندر

استراحة: ١١,٣٠ ـ ١٢,٠٠

الجلسة الثانية : ١٢,٠٠ ـ ١٥,٠٠

رئيس الجلسة: الأستاذ فريد عبد الكريم

حلقة نقاش: **«استراتيجية الحركة القومية»**

مداخلات : أ. حبيب عيسى

د. مجدي حماد

د. محمد عبد الشفيع عيسى

اليوم الثالث: ٣٠/ ٣/ ٢٠٠٠

الجلسة الأولى : ٩,٣٠ ـ ١١,٠٠

رئيس الجلسة: الأستاذ محمود أمين العالم

البحث السادس : الباحث: ١ ـ د. حسن حنفي

البحث: «نظرية الثورة العربية: إعادة قراءة»

المعقب: أ. مخلص الصيادي

الباحث: ٢ ـ د. أحمد عبد الحليم عطية

البحث: «جدل الإنسان عند عصمت سيف الدولة»

المعقب: أ. فؤاد السعيد

استراحة: ١١,٠٠ ـ ١١,٣٠

الجلسة الثانية : ١١,٣٠ ـ ١٤,٣٠

مائدة مستديرة:

«عصمت سيف الدولة: أضواء على شخصيته وثقافته»

يديرها: أ. حبيب عيسى

ختام الندوة : ١٤,٣٠

الدكتور محمد عبد الشفيع عيسى. منسق الندوة

فهــرس

ـ أ ـ

الابراهيمي، البشير: ٢٦٥
ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: ٢٧٧
أبو زيد، مصطفى: ١٨٩
أبو الفضل، منى: ٥٤
أتاتورك، مصطفى كمال: ١٩١
الاتحاد الاشتراكي العربي (مصر): ٢١١ ـ ٢١٤، ٢١٨، ٢٣١، ٢٣٩، ٢٤٥
الاتحاد القومي (مصر): ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٤٥
اتحاد المحامين العرب: ١٧٧
اتفاق إعلان المبادئ بشأن ترتيبات الحكومة الذاتية الانتقالية (١٩٩٣: واشنطن): ١٦٢، ١٦٣، ١٧٢
الاتفاقية العامة للتعريفات الجمركية والتجارة (الغات): ٣٤٦، ٣٩٣
الاجتياح الإسرائيلي للبنان (١٩٨٢): ٣٧٤
أحمد، أحمد يوسف: ١٣
أحمد، عبد الكريم: ٦٤، ٢٥٣، ٣٩٧
أحمد، كمال: ٢٢٩
الاخوان المسلمون: ٦٨، ١٩٦، ٢١٥، ٢٦٥
أزمة آذار/مارس ١٩٥٤ (مصر): ١٩٧ ـ ١٩٩
اسكندر، أمين: ١٣٩، ٢٥١، ٢٥٨، ٢٥٩، ٣٣٣، ٣٧٣
الإسلام: ٧، ١٢، ١٦، ٢٣، ٢٥ ـ ٣٠، ٣٢، ٣٩ ـ ٤٤، ٤٦ ـ ٥٧، ٦٠، ٦٢، ٦٥ ـ ٧٢، ٨١، ٨٢، ٨٤، ٨٩، ٩٠، ٩٢، ١٣٤، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٨، ١٦٤، ١٨٨، ٢٧٠، ٢٨١، ٢٨٤، ٢٨٧، ٢٨٩، ٢٩٢، ٣١٤، ٣١٥، ٣٢٠، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٣٢، ٣٣٤، ٣٥٩، ٣٦٣، ٣٦٦، ٣٧٠، ٣٧٦، ٣٩٨، ٤٠٢
الاسلامبولي، عصام: ٢٢٧
اسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح: ٢٣، ٦٣، ٦٥، ٦٦، ٧٠، ١٤٢
الاشتراكية: ٧١، ١٤٧، ١٦٤، ٢٠٧، ٢١٠، ٢٢٣، ٢٤٤، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٧١، ٢٧٥ ـ ٢٨٠، ٢٨٧، ٢٩٢ ـ ٢٩٤، ٢٩٦ ـ ٢٩٨، ٣١٩، ٣٢٣، ٣٣٨، ٣٥٨، ٣٦٣، ٣٦٥، ٣٦٩، ٤٠١
الاشتراكية العربية: ٦٤، ١٤٧، ٢٣٩، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨٦، ٢٩٢، ٢٩٨، ٣٠٥، ٣١٩، ٣٦٩
الأفغاني، جمال الدين: ٢٦٤، ٢٦٥، ٣٢٧
اقتصاد السوق: ٣٢٩
الاقتصاد المصري: ٢١٦
الإقطاع: ٢٧٦، ٢٨٨

الإقليمية: ١٠٧ ـ ١٠٩، ١١٢، ١١٣، ١١٧، ١٣٠، ١٤٧، ١٥٨، ١٦١، ١٧٠، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٧٩
ألسوب، استيورت: ١٩١
أللندي، سلفادور: ٢٠٨، ٣٢٨
الامبريالية: ٦٧، ١٢٨، ١٤٧، ١٧١، ٢٣١، ٣٤٦، ٣٦٦، ٣٦٨
الأمم المتحدة: ١٥١، ١٥٣، ١٦٠، ١٦١، ١٦٣، ١٧٠، ٣٥٣، ٣٥٥
ـ مجلس الأمن الدولي: ٢٢٨
ـ ـ القرار رقم (٢٤٢): ٢٢٨
الأمية: ٢٧٦، ٢٧٧
الأمن الغذائي: ٣٤٩
الأمن القومي العربي: ٣٤٦، ٣٥١، ٣٧٠
الأمن المائي: ٣٤٩
أمين، جلال: ٣٨١
الانتفاضة الفلسطينية: ١٦٤، ١٧١
انتفاضة كانون الثاني/يناير ١٩٧٧ (مصر): ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٧
الانتماء الإسلامي: ٩٢
الانتماء الديني: ٩٢
الانتماء العربي الإسلامي: ٨٥، ٩٠
الانتماء القومي: ٨٤، ٩١، ٩٢
الأنصاري، محمد جابر: ٨٣، ١٠٥، ١١٠، ٣٢٧
إنغلز، فريدريك: ٢٧٤ ـ ٢٧٦، ٢٨٠، ٢٩٩، ٣٠١ ـ ٣٠٣، ٣٠٥، ٣٣١
الانفتاح الاقتصادي: ١٧٨، ١٨٠، ٢١٦، ٢٢٨
انهيار الاتحاد السوفياتي: ١٣٨
الأهواني، عبد العزيز: ٦٤، ٣٦٥، ٣٩٧
إيبان، أبا: ١٦٣

ـ ب ـ

بدران، شمس: ٢١٥
البرجوازية العربية: ١٩٢
البشري، طارق: ٢٦، ٥١، ٥٢، ٥٨، ٦٢، ٢٥٢
البطالة: ٢١٦
البغدادي، عبد اللطيف: ١٩٥، ١٩٦، ٢٠٤، ٢٠٨
بلفور، آرثر جيمس: ١٥٤، ١٦٨، ١٧٠
بن باديس، عبد الحميد: ٢٦٥، ٣٢٧
بن غوريون، ديفيد: ١٧٣
البنا، حسن: ٣٢٧
بهاء الدين، أحمد: ٩
بوردو، جورج: ١٨٣
البيروقراطية: ٢١٠، ٢١٤، ٢٤٠، ٢٤٢
البيطار، صلاح: ٣٩٨
البيطار، نديم: ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٥١، ٢٦٥
بيكون، فرنسيس: ٢٩٨
بينوشيه: ٢٠٨، ٣٢٨
البيومي، محمد أشرف: ٢٥٧

ـ ت ـ

التأميم: ٢١٢
تأميم قناة السويس (١٩٥٦): ٢٦٥
التبعية: ٥٨، ١٦٨، ٢٢١، ٣٤١، ٣٥٠
التبعية الثقافية: ١٣٦
التبعية السياسية: ١٣٦
تداول السلطة: ٣٧٣
التطبيع: ١٦٧، ٢٢٩، ٣٢٩
التطبيع الاقتصادي: ٣٤٦
التطبيع الثقافي: ٣٤٦
التعدد الحزبي: ٢٠٠
التكامل الاقتصادي: ١٢٥
التكامل القومي العربي: ١٣٦
التنمية الاجتماعية: ١٣١
التنمية الاقتصادية: ١٣١، ١٨١، ٢٠٣، ٢٠٥

التنمية السياسية: ١٣١
التنمية المستقلة: ٢٦٠، ٣٢٩، ٣٥٢
التيار الإسلامي: ٦٤
التيار القومي: ٦٤، ١٤١
تيزيني، الطيب: ٣٣٣

- ث -

ثابت، أحمد: ١٤٥، ١٧٣
الثقافة العربية: ٦٨، ١١٩، ١٢٠
الثقافة العربية الإسلامية: ٣٦٦
الثقافة القطرية: ١١٩، ١٢٠
ثورة ١٩١٩ (مصر): ٢٦٥
ثورة ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢ (مصر): ١٥، ٦٨، ١٤٧، ١٧٨، ١٨٤، ١٨٩، ١٩١ ـ ١٩٤، ٢٠٣، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢٣١، ٢٤٧، ٢٥٢، ٢٨٩
الثورة العراقية (١٩٥٨): ١٧٠

- ج -

الجابري، محمد عابد: ١٢١، ١٢٢، ١٣٨
الجامعة الإسلامية: ٧١
جامعة الدول العربية: ١٣١، ١٣٢، ١٧٧، ٣٥٥، ٣٦٢، ٣٧٠
الجبهة الوطنية (إيران): ٢٠٨، ٣٢٨
جبور، جورج: ٥٤
الجمال، أحمد: ٣٩٨
جمعية العربية الفتاة: ٧٠، ٣٢٦
جمعية العهد: ٧٠، ٣٢٦
الجمل، يحيى: ٦٤
الجندي، محمد: ٣٩٩

- ح -

حاتم، صفوت: ١٤٠، ٢٣٥، ٢٥٨، ٢٦٠، ٣٣٠، ٣٧٣
حافظ، سليمان: ١٩٦، ١٩٧
الحافظ، ياسين: ٣٣٣
الحتمية: ٣٢٠
حجاوي، حمد: ٢٦٠
حرب الاستنزاف: ٢٧٤، ٣٢٥، ٣٢٨
حرب الخليج (١٩٩٠ ـ ١٩٩١): ٥٧، ١١٢، ١٣١، ٣٤٦
حرب السويس (١٩٥٦): ٧٠، ٢٠٠، ٢٠٥
حرب، طلعت: ١٨٤، ٣٢٩
الحرب العراقية ـ الإيرانية (١٩٨٠ ـ ١٩٨٨): ٥٧
الحرب العربية الإسرائيلية (١٩٤٨): ١٥٩
الحرب العربية الإسرائيلية (١٩٦٧): ٢٦، ٥٥، ٥٧، ٦٤، ٦٥، ١٥٨، ٢٤٠ ـ ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٥٢، ٢٥٥، ٢٦٤، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٨٢، ٢٨٦، ٢٨٩، ٣٢٥، ٣٢٨، ٣٣٠، ٣٥٣، ٣٦١، ٣٩٣، ٣٩٥، ٣٩٩
الحرب العربية الإسرائيلية (١٩٧٣): ١٦٠، ٢٧٤، ٣٦٦، ٣٩٣، ٣٩٥
حركة التطور الاجتماعي: ١٤٨
الحركة الديمقراطية للتحرر الوطني (حدتو) (مصر): ٢١٢
حركة الطليعة العربية (مصر): ١٧٧
حركة عدم الانحياز: ٣٦٠
حركة فتح (فلسطين): ١٦٢
الحركة القومية العربية: ٧، ٨، ١٠٥، ١٧٩، ٢٢٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٤٧، ٢٦٥، ٣٢٥، ٣٣٧، ٣٤١، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٦٦
حركة القوميين العرب: ١٥، ٢٢٢، ٢٦٤، ٣٢٦
الحرية الاجتماعية: ٦٩
الحرية الثقافية: ٦٩
الحرية السياسية: ٦٩، ١٨٦، ١٩٥
حرية الفكر: ٢٩٦
حريق القاهرة (١٩٥٢): ١٨٧

حزب الله (لبنان): ٣٧٤
حزب البعث العربي الاشتراكي: ١٥، ٨٧، ١٧٧، ٢٣٩، ٢٦٧، ٢٧٧، ٣٨١، ٣٩٨
الحزب الشيوعي المصري: ٢١٢، ٢٢٤، ٢٢٩
حزب طليعة الاشتراكيين (مصر): ٢١٢
الحزب العربي الديمقراطي الناصري (مصر): ٢٣٠
الحزب الوطني (مصر): ١٧٧، ١٩٦، ٣٨٩
حزب الوفد (مصر): ١٨٦ ـ ١٨٨، ١٩٦
حسيب، خير الدين: ١١، ١٣، ٤٠٢
حسين، أحمد: ٣٢٧
حسين، كمال الدين: ٢٠٨، ٢٠٩
الحصري، ساطع: ١٥، ٧٨، ٨٧، ٩٣، ١٢٤، ١٢٩، ٢٦٥، ٢٧٣، ٢٨٠، ٣٧٦
الحضارة العربية: ١٠٨، ١٤٨، ٤٠٢
الحضارة العربية الإسلامية: ٥١، ١٦٤
الحضارة القومية: ١٤١
حقوق الإنسان: ١٣٨، ١٧٢، ١٩٠، ٢٢٢، ٢٥٧، ٣٤٦، ٣٤٩
حماد، مجدي: ١١، ١٣، ٣٤٥، ٣٩١، ٤٠٢
حمدان، جمال: ٥٠، ٥٨، ٣٨٦
حمروش، أحمد: ١٩١
حنا، جورج: ٢٨٠
حنفي، حسين: ٢٦٣، ٢٨٣ ـ ٢٨٦، ٣٢٥ ـ ٣٣٠، ٣٣٢ ـ ٣٣٤
الحوراني، أكرم: ٢٦٥

- خ -

خروتشوف، نيكيتا: ٦٩، ٢٧٤
الخصخصة: ٣٩٢
الخطاب القومي: ١٣٦
خلف الله، محمد أحمد: ٢٥٨، ٣٦٥، ٣٩٧
الخولي، محمد: ٣٧٦

- د -

الدجاني، أحمد صدقي: ٥١، ٦٣، ٢٥٨
الدروبي، سامي: ٢٦٥
الدولة الإقليمية: ٧، ٧٣، ٩٥، ١٠١، ١٠٢، ١٠٦ ـ ١٠٩، ١١١ ـ ١٢٣، ١٢٩ ـ ١٣٣، ١٣٥، ١٣٨، ١٤١، ١٤٢، ١٥٩، ٣٤٢، ٣٤٩، ٣٧٢
الدولة القطرية انظر الدولة الإقليمية
الدولة القومية: ١١٦، ١١٧، ١٣٠، ٣٤٢، ٣٤٣
ديكارت، رينيه: ٢٦٩، ٢٨٣، ٢٩٨
الديكتاتورية: ١٩٨، ٢٠٦، ٢٤٥، ٢٦٥
ديكتاتورية البروليتاريا: ٢١١، ٢١٢
الديمقراطية: ٧، ٦٤، ١٧٥، ١٧٧ ـ ١٨٩، ١٩٢ ـ ٢٠٣، ٢٠٦ ـ ٢١٢، ٢١٤ ـ ٢١٦، ٢١٩ ـ ٢٢٤، ٢٣١ ـ ٢٣٣، ٢٤٦، ٢٥٥، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٦٦ ـ ٢٦٨، ٢٧١، ٢٧٨، ٢٩٠، ٣٢٨، ٣٥٣، ٣٥٨، ٣٦٨، ٣٧١، ٣٧٣، ٣٩٨
الديمقراطية الاجتماعية: ٢٠٣، ٢٠٧، ٢٢٠، ٢٣٣، ٢٥٨
الديمقراطية الاقتصادية: ٢٠٨
الديمقراطية التنظيمية: ٢٤٩
الديمقراطية السياسية: ٢٠٣، ٢١٠، ٢٣٣

- ر -

الرأسمالية: ١٢٨، ١٨٥، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢١٤، ٢١٩، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٩، ٢٨٨، ٣١٠، ٣٦٦ ـ ٣٦٨
الرأسمالية الوطنية: ٢١٠، ٣٦٧
ربيع، حامد عبد الله: ٢٦، ٥٢، ٥٨، ١٤٣

الرجعية: ٢٠٧، ٢١٠، ٢١١
رضوان، فتحي: ١٩٦
رفعت، كمال: ٢٥٣
روسو، جان جاك: ١٨٦، ٢٣٢
رياض، مجدي: ٧٧، ٣٣٢
الريماوي، عبد الله: ٦٤، ١٢٩، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٥١، ٣٥٧، ٣٩٧

- ز -

زانجويل، إسرائيل: ١٥١
زريق، قسطنطين: ٦٩، ٣٧٦
زغلول، سعد: ١٨٧، ١٨٨، ٢٦٥

- س -

السادات، أنور: ١٦٢، ١٧٧، ١٩٣، ٢٠٩، ٢١٥ ـ ٢١٨، ٢٤٥ ـ ٢٤٧
ساير داير، عبد الفتاح: ١٨٩
ستالين، جوزيف: ١٢٤
السعيد، فؤاد: ٣٠٦، ٣٣٣
السنهوري، عبد الرزاق: ١٩٦
سيف الدولة، محمد: ١٣٦، ١٧٣، ٢٥٩، ٣٢٩، ٣٧٥، ٣٨٧

- ش -

الشابي، محمد المسعود: ٢٣٣، ٣٧٢
شاتيلا، كمال: ٣٦٩
شاهين، يوسف: ١٢٠
الشرق أوسطية: ٥٣، ٦١، ٣٦٢، ٣٦٦، ٣٧٠
الشركات المتعددة الجنسية: ٣٤٧
الشعراني، عبد الوهاب بن أحمد: ٥٥، ٥٦
شعراوي، حلمي: ٣٦٥
شلق، الفضل: ١١٠
الشورى: ٦٤، ١٨٨، ٢٥٨
شيراك، جاك: ٣٩٥
الشيوعية: ٣٢٨

- ص -

الصاوي، أحمد: ٣٣٤، ٣٧٠
صباحي، حمدين: ٣٩٨
صبري، سيد: ١٨٩، ١٩٦
صبري، علي: ٢١٤
صبري، موسى: ١٩٣
صدقي، اسماعيل: ١٨٧
صدقي، عزيز: ٢٠٨
صديق، يوسف: ١٩٨
الصراع الطبقي: ٢١٠، ٢١٢، ٣٠٩، ٣١١، ٣٦٦
الصراع العربي ـ الصهيوني: ١٧٣، ١٧٤، ٢٦٠، ٣٢٢، ٣٤٦، ٣٤٩، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٦٨، ٣٧٣، ٣٩٣، ٣٩٨
الصهيونية: ٥٤، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٧، ١٦٢، ١٦٨، ١٧١، ١٧٤، ٢٣١، ٢٧٨، ٣٤٦، ٣٥٠، ٣٥٣، ٣٥٩، ٣٦٢، ٣٦٦، ٣٦٨، ٣٧١، ٣٩٤، ٤٠١
الصيادي، مخلص: ٧٧، ٢٨٣، ٣٣٢

- ط -

طرابيشي، جورج: ١١٩، ١٢١

- ع -

عامر، عبد الحكيم: ٢٠٤
عبد الله، اسماعيل صبري: ٢٠٥
عبد الحفيظ، أحمد: ٣٢٩
عبد الرازق، علي: ٤٠، ٤٤
عبد القدوس، إحسان: ١٩١
عبد الكريم، فريد: ٢٣٠، ٢٣١، ٢٥٨، ٣٩٧
عبد الناصر، جمال: ١٥، ١٦، ٦٩، ٧٠،

١٤٧، ١٧١، ١٧٣، ١٧٨، ١٨٩، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٥ ـ ١٩٧، ١٩٩ ـ ٢٠١، ٢٠٣ ـ ٢١٥، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٣٧ ـ ٢٤٧، ٢٥٠ ـ ٢٥٤، ٢٥٧ ـ ٢٥٩، ٢٦٥، ٢٧٤، ٢٧٨، ٢٨٧، ٣٠٩، ٣١٣، ٣٢٥، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٦٠، ٣٨١، ٣٩٣، ٣٩٩
عبده، محمد: ١٩١، ٢٦٤، ٢٦٥، ٣٢٧
عبود، أحمد: ١٨٤
عبيد، مكرم: ٣٢٧
العدالة الاجتماعية: ٢٠٢ ـ ٢٠٤، ٣٤٩، ٣٧٣
عرابي، أحمد: ٢٦٥، ٣٢٧
عرفات، ياسر: ١٦٠
العروبة: ٧، ١٢، ٢٣، ٢٥ ـ ٣٠، ٣٢، ٤١ ـ ٤٤، ٤٦ ـ ٥٧، ٦٠، ٦٢، ٦٥، ٦٦، ٦٨، ٦٩، ٧١، ٧٢، ٩٠، ٩٢، ١٣٢، ١٥٢، ١٦٤، ١٦٦، ١٧٧، ٢٨١، ٣٣٤، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٧، ٣٧٠، ٣٩٨، ٤٠٢
العروي، عبد الله: ١٢٠، ٢٨٠، ٣٣٣
العريان، عصام: ٧١
العريسي، عبد الغني: ٧٠
عزام، عبد الرحمن: ٣٢٧
عزمي، محمود: ٣٢٧
العشري، فاروق: ٢٣١
عصبة الأمم: ١٧٠
عطية، أحمد عبد الحليم: ٢٩١، ٣٣١ ـ ٣٣٣
عفلق، ميشيل: ٦٩، ٨٧، ٢٦٥، ٢٨٠، ٢٨١، ٣٢٧، ٣٩٨
العلمانية: ٢٨، ٣١، ٣٤، ٣٧ ـ ٣٩، ٤١، ٤٤، ٦٦، ٦٧، ٧٠، ١٦٤
علوان، جاسم: ٣٩٧
علوية، محمد علي: ٣٢٧
عمارة، محمد: ٦٩
عملية السلام في الشرق الأوسط: ١٦٧
ـ المفاوضات المتعددة الأطراف: ١٦٨
عوض الله، الطاهر محمد: ٢٥٩
العولمة: ١٨٠، ٢٢١، ٢٧٧، ٢٩٢، ٣٦٧، ٣٧٠، ٣٧٧
عيسى، حبيب: ٧١، ٣٣٢، ٣٣٧
عيسى، محمد عبد الشفيع: ٧، ٩، ١٣، ١٥، ٥٣، ٦٣، ٧٧، ١٢٣، ١٤١، ١٤٢، ٣٥٧، ٣٩٧، ٤٠١

ـ غ ـ

غارودي، روجيه: ٣١٩
غاندي (المهاتما): ١٥٩
غليون، برهان: ١١١

ـ ف ـ

الفاسي، علال: ٢٦٥
الفاشية: ١٨٢
فرجيه، موريس دو: ١٩٠
فرسخ، عوني: ٦٨، ١٣٤، ١٦٦، ١٧٥، ٢٥٨، ٣٢٥
الفصائل الفلسطينية: ١٦١
الفكر الإسلامي: ٢٥
الفكر القومي: ١٢٣، ١٢٩، ١٣٦، ١٣٧، ١٤١، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٥، ١٨١، ٢٣٩، ٢٦٠
الفكر القومي العربي: ٧، ٨، ١٥، ٧٠، ٧٥ ـ ٧٨، ٨٢، ٨٥، ٨٦، ١٠١، ١٠٢، ١١١، ١٢١، ١٤٧، ٢٦٤، ٣٢٦
الفكر الناصري: ١٥٢
فيورباخ، لودفيك: ٣٠٣ ـ ٣٠٥

ـ ق ـ

قاسم، عبد الكريم: ١٧٠

قانون الاصلاح الزراعي (مصر) (١٩٥٢): ١٩٤، ١٩٥
القباني، اسماعيل: ٢٨٠
قرار تقسيم فلسطين (١٩٤٧): ١٥٣، ١٦٨، ١٧٠
القضية الفلسطينية: ٧، ١٤٥، ١٤٧، ١٤٩، ١٥٢ _ ١٥٥، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٢، ١٦٤، ١٦٥، ١٧٢، ٢١٩، ٢٤٧، ٢٧٨، ٤٠٢
القطاع الخاص: ٢٠٥، ٢١٢
القطاع العام: ٢١٢، ٢٤٦، ٣٧٢
القطرية: ١١٩، ١٥٨، ٣٦٥
القوتلي، شكري: ١١٦، ٣٢٨
القومية: ٧، ٢٦، ٢٩، ٣١، ٤١، ٦٥، ٦٦، ٧٣، ٧٥، ٧٦، ٨٥ _ ٨٩، ٩٣ _ ٩٥، ١٠٨، ١١٣، ١١٤، ١٢٤، ١٢٥، ١٣٩، ١٤١، ١٥٢، ٢٥٣، ٢٦٤، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٧٤ _ ٢٨١، ٢٩٢، ٣١١، ٣٣٩، ٣٦٥، ٣٦٦، ٤٠٢
القومية العربية: ١٥، ٥٢، ٦٩، ٧١، ٨٥، ٨٦، ٩٠، ٩٢، ٢٦٥، ٢٧٤، ٢٧٦، ٢٧٩، ٢٩٣، ٢٩٨، ٣٠٥، ٣٣٠، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٢، ٣٧٠، ٣٨٢، ٣٩٨، ٤٠٢
القوميون الجدد: ١٣٧

ـ ك ـ

كارنجيا: ٢٠١
كانط، إيمانويل: ٢٨٣، ٣٠٠
الكواكبي، عبد الرحمن: ٣٢٦، ٣٢٧
كوثراني، وجيه: ١٠٥
كون، توماس: ٣٢٢

ـ ل ـ

لالاند، أندريه: ٢٩٩، ٣٠٠
الليبرالية: ١٨٠، ١٨٤، ١٩٢، ١٩٧ _ ١٩٩، ٢٠٣، ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٣١، ٢٦٨، ٢٧٤، ٢٨٠، ٢٨٤، ٣٢٨، ٣٢٩
ليلة، كامل: ١٨٩
لينين، فلاديمير إيليتش: ١٤٨، ٢٧٢، ٢٧٥، ٢٨٠، ٣٠٠، ٣٠٢، ٣٠٩، ٣١١، ٣١٢، ٣١٨، ٣٣١

ـ م ـ

المادية: ٣٠٠
ماركس، كارل: ٢٧٤ _ ٢٧٦، ٢٨٠، ٢٩٥، ٢٩٧، ٢٩٩ _ ٣٠١، ٣٠٣ _ ٣٠٥، ٣٠٩، ٣١١، ٣١٢، ٣١٥، ٣٢٣، ٣٣١، ٣٣٢
الماركسية: ١٢، ٢١٠، ٢٣٩، ٢٥٣، ٢٦٤، ٢٦٩، ٢٧٤ _ ٢٧٦، ٢٨٠، ٢٨٦، ٢٩٣ _ ٢٩٨، ٣٠٠ _ ٣٠٤، ٣٠٧، ٣٠٩ _ ٣١١، ٣١٣، ٣١٥، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٣، ٣٣١ _ ٣٣٣، ٣٦٦
المازني، ابراهيم عبد القادر: ٣٢٧
ماهر، أحمد: ١٨٨
ماهر، علي: ١٩١
ماو تسي تونغ: ٣١٠، ٣١٢، ٣١٨، ٣١٩
المبارك، محمد: ٥١
مبدأ فصل السلطات: ٢٠٤
المتوسطية: ٥٣
المثالية: ٣٠٠، ٣٠٤
المجتمع المدني: ١٢٠، ٣٤٩، ٣٥٥، ٣٦٣، ٣٦٨
محمود، زكي نجيب: ٢٩٥، ٢٩٩، ٣٣١
محمود، محمد: ١٨٧
محيي الدين، خالد: ١٩٦، ١٩٧
محيي الدين، زكريا: ٢٠٤، ٢٠٨
مختار، علي: ٣٩٨

المختار، عمر: ٢٦٥
المراغي، مرتضى: ١٨٧
مرعي، سيد: ١٩٧
مرقص، الياس: ٢٩٨، ٣٣٣
مركز دراسات الوحدة العربية: ٩، ١١، ١٣، ٥٣، ٦٩، ١٤٣، ٤٠٢
المركز العربي لبحوث التنمية والمستقبل: ٩، ١١، ١٣، ١٤٣، ٤٠٢
مصدق، محمد: ٢٠٨، ٣٢٨
مطر، جميل: ٩، ١٣، ٤٠٢
معاهدة ١٩٣٦ (مصر/بريطانيا): ١٧٧
معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية (١٩٧٩): ٢١٨، ٢٢٩ ـ ٢٣١، ٢٤٦، ٢٤٧، ٣٧٤، ٣٩٤
معلوم، حسين: ٧٣، ٢٣٢
المغربي، عبد العظيم: ٣٧١
مغيث، فادي: ٢٥٧
المقاومة الفلسطينية: ٢٢٨، ٢٤١، ٣٧٤
مل، جون ستيوارت: ٢٩٨
الملكية الفردية: ٣١٠
مناف، عبد العظيم: ١٧٣، ٢٣٢
منظمة التجارة الدولية: ٣٧٢
منظمة التحرير الفلسطينية: ٦٤، ١٦٠، ١٦٢، ١٦٤، ١٧١، ١٧٢، ٢٤٦، ٢٤٧
منظمة الشباب الاشتراكي (مصر): ٢١٤
المؤتمر الدولي للسلام في الشرق الأوسط (١٩٩١: مدريد): ١٧٢، ٣٥٠
المؤتمر العربي (١: ١٩١٣: باريس): ٣٢٦
مؤتمر القمة العربية (١: ١٩٦٤: القاهرة): ١٧١
ـ (٧: ١٩٧٤: الرباط): ١٦٠
ـ (١١: ١٩٨٠: عمان): ٣٥٤
المؤتمر القومي الإسلامي: ٦٤
المؤتمر الوطني للقوى الشعبية: ٢٠٤، ٢٠٩، ٢١٠
المؤتمر اليهودي العالمي (١٩٨٢: القدس): ٣٧٠
مور، جورج إدوارد: ٣١٦
المؤرخون الجدد (إسرائيل): ٣٥٣

ـ ن ـ

نابوليون بونابرت: ١٥٤
النازية: ١٦٩، ١٨٢
الناصرية: ٧، ١٦، ١٧٨، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٥٣، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٦٠، ٢٦٧، ٢٧٧ ـ ٢٧٩، ٢٨٦، ٣٣٢، ٣٦٥، ٣٦٦، ٤٠٢
نجيب، محمد: ١٩٦، ١٩٧
النحاس، مصطفى: ١٨٨، ٣٩٤
النديم، عبد الله: ٢٦٥
نسيبة، حازم: ٥٢
نصر، صلاح: ٢١٥
النظام الاقليمي العربي: ١٣١، ١٣٢، ١٣٨، ١٦٩، ٣٤٠، ٣٤٢، ٣٥٨، ٣٦٢
النظام الشرق أوسطي: ١٣٢، ٣٤٩، ٣٥٠
النقراشي، محمود فهمي: ١٨٨
نوردو، ماكس: ١٥١

ـ هـ ـ

هتلر، أدولف: ١٥٤، ١٦٩
الهجرة الصهيونية إلى فلسطين: ١٦٢، ١٦٧، ١٦٩
هرتزل، تيودور: ١٥١، ١٦٧
الهلالي، أحمد نبيل: ٢٢٢، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٥٨
الهوية العربية الإسلامية: ١٣٢
الهوية القومية: ١٤١
هويدي، يحيى: ٢٩٧
هيس، موسى: ١٥١، ٣٠٣

هيغل، فريدريش: ١٢، ٢٦٩، ٢٨٣، ٢٩٥، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠٣ ـ ٣٠٥، ٣٠٩، ٣١١، ٣١٥، ٣٣٢
هيئة التحرير (مصر): ١٩٩ ـ ٢٠١

ـ و ـ

الواقعية السياسية: ١٣٦
الوجودية: ٣٠٣، ٣٠٤
الوحدة العربية: ٧٠، ٧٦، ٩٥، ٩٦، ٩٨ ـ ١٠١، ١٠٤، ١٠٦، ١١١، ١١٥، ١١٦، ١٢٢، ١٤١، ١٤٧، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٦، ١٥٧، ١٦٧، ١٦٩، ٢٣٣، ٢٥٤، ٣٣٩، ٣٥٨
الوحدة المصرية ـ السورية (١٩٥٨ ـ ١٩٦١): ١٤٧، ١٥٧، ١٧٠، ١٧٧، ٢٠٣، ٢٦٥، ٢٧٤، ٣٢٨، ٣٦٠، ٣٨١
الوطنية: ٩٣، ٩٤
ولد دادة، مختار: ٦٩

ـ ي ـ

يسري، أمين: ٣٩٨
اليهودية: ١٥٢
اليوسف، روز: ١٨٨

هذا الكتاب

يحتوي هذا الكتاب على بحوث وتعقيبات ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية والمركز العربي لبحوث التنمية والمستقبل عن المفكر العربي عصمت سيف الدولة، وقد وافق موعد انعقادها الذكرى الرابعة لرحيله، وشارك فيها عدد من المفكرين والباحثين المتخصصين من أجيال مختلفة، ومن ممثلي التيار القومي العربي، إلى جانب رموز بارزة للتيارات الفكرية الرئيسية على المستوى العربي.

يهدف هذا الكتاب إلى التركيز على إسهامات سيف الدولة في أربعة معالم بارزة في حركة الثورة العربية والثقافة القومية، وهي: تأصيل نظرية الثورة العربية، ودراسة الظاهرة الصهيونية ومخاطرها على الوجود القومي العربي، ودراسة الشخصية القومية العربية المستندة إلى العلاقة العضوية بين العروبة والإسلام، ونظرية جدل الإنسان كأساس فلسفي لنظرية الثورة العربية. ويلقي الضوء على مواقفه من الوحدة والدولة الإقليمية، والديمقراطية وقضايا الحريات، والقضية الفلسطينية واستراتيجيا الحركة القومية العربية، والناصرية والناصريين، كما يلقي أضواء جديدة على شخصيته وثقافته.

ونظراً لما لمؤلفات سيف الدولة من مكانة عالية في مسار تطور الفكر القومي العربي المعاصر، فقد توزّع تدارس الحصيلة الفكرية لأعماله في هذا الكتاب على ثمانية فصول متبوعة بتعقيبات ومناقشات، كما تمّ تخصيص الفصلين الأخيرين لحلقة نقاش بعنوان «استراتيجيا الحركة القومية»، ولمائدة مستديرة بعنوان «عصمت سيف الدولة: أضواء على شخصيته وثقافته».

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣

الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

الثمن:
أو